PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

NUM. 2. ABRIL-JUNIO 1945 MADRID VOL. I.

SUMARIO

Págs.

Necesidad de la analogía del ser, según Suárez, por *José Hellín, S. I.*.... 147
Fundamentos del relativismo filosófico moderno, por *Alejandro Roldán, S. I.* 181
El "Historismo absoluto" de Benedetto Croce, por *Juan Roig Gironella, S. I.* 207

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

¿Serán divisibles los cuerpos continuos?, por *Jaime Echarri, S. I.* 221
A la "Historia de la Moderna Filosofía China", por Walter Brugger, S. I., por *Francisco J. Montalbán, S. I.* 226
Un libro de Zubiri, por *J. Hellín, S. I.* 228

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. 272].

I. LIBROS. — *Marías, J.*: San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía.—*Carreras Artau, T.*: Elogio de la Sabiduría.—*Guggenberger, A.*: Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegnung mit Nicolai Hartmann.—*Lehmann, G.*: Die deutsche Philosophie der Gegenwart.—*González y González, E.*: Las cinco vías de Santo Tomás de Aquino 235
II. REVISTAS.—Historia de la filosofía: Renacimiento, moderna, contemporánea 243
III. LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA.—Año 1942... 257

CRÓNICA.

Solemnidades académicas.—Nuevas publicaciones 269

Libros recibidos 271

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (BARCELONA). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas: **R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1945:

España y naciones del convenio postal	36
Para los demás países	50
Número suelto	12
Número atrasado	14

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad. **Ediciones FAX.—Plaza de Santo Domingo, 13.—Apartado 8.001.—Madrid.**

RIVADENEYRA (S. A.) - MADRID

NECESIDAD DE LA ANALOGIA DEL SER, SEGUN SUAREZ

SUMARIO.—*Para tratar de la analogía del ser entre Dios y la criatura de una manera categórica y no meramente hipotética es necesario saber ante todo que existe Dios y que trasciende infinitamente a las criaturas no sólo en el ser, sino también en la cognoscibilidad. Sólo entonces se puede poner el problema de cómo nuestros conceptos nos pueden dar a conocer algo sobre Dios. Por consiguiente, el artículo constará de tres partes:*

§ 1. En la primera se estudia qué es lo que podemos conocer naturalmente de Dios. Podemos conocer la existencia, la esencia y los atributos. La existencia la conocemos solamente a posteriori por el principio de causalidad y la experiencia que tenemos de efectos mundanos, al cual argumento se han de reducir por fuerza todos los que han de tener alguna fuerza probativa. La esencia la conocemos comparando a Dios ya con todas las cosas, ya con los seres intelectuales en particular, y estos dos procedimientos nos darán dos descripciones esenciales de Dios: la primera es "Dios es el ser por esencia"; la segunda es: "Dios es el ser inteligente por esencia". Los atributos los conoceremos primeramente atribuyendo a Dios las propiedades que convienen al ser en cuanto ser; en segundo lugar, atribuyéndole las propiedades que convienen a la naturaleza intelectual en cuanto tal, y en tercer lugar, removiendo de Dios todas las imperfecciones incompatibles con el ser por esencia.

§ 2. En la segunda parte se estudia la trascendencia divina: Dios supera infinitamente en el ser a todo lo creado y creable, de donde se sigue que también supera a toda criatura en la cognoscibilidad, y así ninguna criatura es capaz naturalmente de la visión intuitiva ni de concebirle con conceptos quidditativos; asimismo es incapaz, natural y sobrenaturalmente, de comprenderle; solamente podemos concebirlo con conceptos analógicos, parte positivos y parte negativos.

§ 3. En la tercera se expone la imposibilidad que parece haber en que, trascendiendo Dios infinitamente a la criatura, lo podamos de alguna manera concebir; parece que sólo lo podemos conocer con conocimientos negativos y relativos, lo cual es profesar el agnosticismo; y si lo conocemos con conceptos positivos, parece que se sigue el panteísmo. La solución se ha de dar acudiendo a la analogía de atribución intrínseca. Esta solución sólo se apunta, remitiendo para más adelante su completo desarrollo.

La analogía del ser se funda en la existencia de seres que, siendo diversísimos entre sí, tienen al mismo tiempo alguna semejanza imperfecta o alguna conexión, y, por otra parte, en la condición de un entendimiento que, fundado en estas semejanzas imperfectas y conexiones, concibe a los unos con conceptos tomados de los otros y nombra a unos

con términos impuestos primariamente a los otros. Si falta alguno de estos requisitos no habrá analogía del ser, ni del concepto, ni del término.

Si todos los seres fueran iguales no habría analogía del ser; si todos fueran desiguales de modo que entre sí no tuvieran ni semejanza ni conexión, tampoco habría analogía, porque no habría ni un concepto ni un término común fundado en la realidad. Y, finalmente, si el entendimiento conociera a todos los seres por conceptos propios y como son en sí, tampoco habría analogía del ser, porque si bien en este caso habría seres diversísimos y relacionados mutuamente y se conocerían como diversos y relacionados, sin embargo, no habría un concepto común ni un término común a todos ellos, ni los unos se conocerían con conceptos tomados de los otros, ni se nombrarían con términos impuestos primariamente a los otros.

Así que antes de resolver directa y técnicamente el problema de la analogía, nos ha de constar de la realidad de seres que, siendo diversísimos, tengan alguna semejanza o conexión entre sí, y que a los unos los concebimos con conceptos tomados de los otros o los nombramos con términos impuestos primariamente a los otros.

Tratándose aquí de la analogía del ser y de los otros predicados comunes a Dios y a las criaturas, tendremos que investigar si existe Dios y qué conocemos de él, su trascendencia infinita sobre todo lo creado y creable, así en el orden del ser como en el orden de la cognoscibilidad, y, por fin, cómo se concilia por medio de la analogía la oposición que parece haber entre la trascendencia de Dios y la posibilidad de que nosotros le conozcamos.

El presente estudio tendrá, pues, tres partes: 1.ª, qué conocemos de Dios naturalmente; 2.ª, trascendencia de Dios en el ser y en la cognoscibilidad; 3.ª, conciliación por medio de la analogía entre la trascendencia divina y el conocimiento que de él tenemos.

No intentamos ahora hacer un trabajo técnico sobre la analogía del ser en Suárez; esto lo dejamos para más adelante; sólo queremos hacer una introducción a esta materia para que se vea el campo en que con más urgencia tiene aplicación la analogía, que es al tratarse de Dios, y cómo este problema no es un mero pasatiempo dialéctico, sino una cuestión de capital importancia en el terreno de la especulación. Juntamente tendremos ocasión de esclarecer algunos puntos de la doctrina suareziana en gracia de los que muestran curiosidad por la doctrina del Doctor Eximio.

§ 1. Qué conocemos de Dios naturalmente.

A. *Existencia divina.*

De Dios conocemos con certeza natural su existencia y de alguna manera también su esencia y sus atributos. Y acerca de la existencia sabemos su demostrabilidad y su demostración.

Demostrabilidad:

La doctrina de la fe nos enseña que la razón puede naturalmente demostrar con certeza la existencia de Dios, y así Suárez asienta esta proposición: "es muy conforme con la doctrina revelada la proposición que afirma que el discurso natural puede demostrar la existencia de Dios; el negar esta proposición sería temerario y próximo a error"; y a continuación prueba esta proposición con gran lujo de testimonios de la Sagrada Escritura, de Padres y de escolásticos *(De Deo Uno,* L. 1, c. 1, nn. 16-22; DM, II, 6) [1].

Vázquez (In I, d. 20, c. 3, n. 7) enseña la misma doctrina que Suárez, con la misma censura, y la prueba con testimonios de Padres y de escolásticos; pero objeta que los testimonios de la Sagrada Escritura que aducen comúnmente los autores y el mismo Suárez para probar la tesis, no la prueban con certeza, sino con probabilidad. Suárez rechaza indignado esta interpretación de la Escritura, porque las expresiones que en ella se encuentran no se pueden entender con propiedad, sino de la demostrabilidad cierta de la existencia de Dios (Suárez, *De Deo U.,* L. 1, c. 1, n. 16).

Y no solamente la doctrina de la fe, sino también la misma razón natural nos enseña la demostrabilidad cierta de la existencia de Dios. La razón natural demuestra con certeza la existencia de Dios, como ya veremos después, y de aquí se deduce con claridad que es demostrable y que nosotros sabemos que es demostrable. Porque el que sabe una cosa, sabe que la sabe; y como nosotros sabemos demostrar con certeza la existencia de Dios, luego sabemos que la sabemos demostrar *(De Deo U.,* L. 1, c. 1, n. 13). Al enseñarnos la fe que la existencia de Dios es demostrable naturalmente, no nos enseña nada que no supiéramos ya por razón natural, y sólo nos da otra manera de saber eso mismo, a saber por el testimonio divino (Ib.).

Surge, sin embargo, una dificultad: ¿cómo es posible que si se demuestra con evidencia la existencia de Dios hayan podido negar esta

[1] Citamos las *Disputationes Metaphysicae* [DM] por la 1.ª edic.; *De Deu Uno,* por la edic. Vives.

verdad algunos sabios, aun después de haber atendido a los argumentos con que se demuestra? (Ib., n. 19).

Muchas maneras de explicar este enigma se ofrecen a nuestra mente. La primera es porque realmente muchos no prestan la debida atención a los argumentos, aunque ellos creen sinceramente hacer lo que deben. La segunda es porque, aun queriendo atender, no tienen suficiente instrucción o talento para comprender su fuerza. La tercera es porque, aun teniendo instrucción o ingenio, están poseídos de alguna pasión vehemente que les impide ver la luz, y tales son, dice, los políticos de nuestro tiempo, que se inclinan al ateísmo. Finalmente, hay que tener en cuenta la índole de la demostración presente. No toda demostración tiene la misma facilidad y notoriedad. Hay demostraciones rigurosas *a posteriori* que convencen al entendimiento bien dispuesto y no son tan claras que un entendimiento protervo no les pueda hallar algún efugio; mas esto proviene siempre de alguna ceguedad mental voluntaria que no quiere considerar la fuerza de las premisas o de la ilación (Ib., n. 20).

Cuando se dice que la existencia de Dios es demostrable, se ha de entender de una verdadera demostración mediata y no de un conocimiento inmediato por intuición (DM, 30, XI) ni por el mero análisis de la proposición "Dios existe", a la manera anselmiana. Esta proposición, según la dirección anselmiana, es *per se nota* o inmediata aun para nosotros, y no sólo en sí misma; porque Dios es el ser más perfecto que se puede pensar y en el ser más perfecto que se puede pensar, se da la existencia real; de lo contrario, se podría pensar un ser parecido, mejorado con la existencia actual, y entonces habría un ser más perfecto que el ser más perfecto que se puede pensar, lo cual es contradictorio; por consiguiente, la existencia divina es indemostrable por dos razones: la primera es que con sólo entender el término "Dios" ya se conoce su existencia real antes de usar cualquier raciocinio; la segunda es porque la existencia le conviene a Dios por su esencia misma y no por un medio distinto (DM, 29, II, 3, 32; *De Deo U.*, L. 1, c. 1, n. 7).

A esta dificultad responde detenidamente Suárez. Después de explicar qué es proposición *per se nota* y de exponer y justificar la división de estas proposiciones en *per se notas* o inmediatas en sí mismas e inmediatas para nuestras inteligencias, dice que la proposición "Dios existe" no es inmediata para nuestras inteligencias.

Primeramente por el mucho trabajo y variedad de especulaciones que se necesitan para llegar al convencimiento cierto y racional de esta verdad. Segundo, porque hay muchos que dudan y aun niegan esta verdad. Tercero, porque aunque a Dios le conviene la existencia por su

misma esencia y no por un medio distinto de ella, eso quiere decir que no se puede demostrar la existencia de Dios por un medio que sea causa de su ser, sino por un medio que sea causa de nuestro saber, como son sus efectos (DM, 29, III, 32, 33). Cuarto, porque aunque el concepto de Dios incluya la existencia real, sin embargo, antes de demostrar *a posteriori* la realidad de la existencia divina no nos puede constar si ese concepto de lo infinito o de lo más perfecto excogitable es de una cosa ficticia y quimérica o de una cosa posible y real *(De Deo U.*, L. 1, c. 1, nn. 8-9). Finalmente se puede decir que la proposición "Dios existe" es *per se nota* o inmediata para nosotros condicionalmente y no categóricamente. Condicionalmente es *per se nota* o inmediata para nosotros, porque si Dios, o sea el ser existente por esencia, es un concepto real y no ficticio, es evidente que existe realmente y no puede ser solamente posible. Categóricamente no es para nosotros una proposición inmediata, porque nosotros ni por intuición ni por sola explicación de los términos podemos comprender el sujeto de ella de tal manera que nos conste que se trata de una cosa real y no quimérica *(De Deo U.*, L. 1, c. 1, n. 9).

El mismo juicio le merece a Suárez el argumento *a simultáneo* que después propondrá Leibniz: el ser necesario es un ser posible y no quimérico; mas en el ser necesario lo que es posible existe realmente; luego el ser necesario existe. Concede el P. Suárez que en el ser necesario todo lo que es posible existe (DM, 29, III, 15), pero dice que antes de la demostración *a posteriori* no nos consta si el ser necesario es una cosa real o una cosa ficticia y quimérica (LL, cc.).

Demostración:

Después que Suárez ha demostrado la demostrabilidad de la existencia de Dios, pasa a demostrarla de hecho. No vamos a tratar la cuestión por sí misma, porque nos extenderíamos más de lo que permite el marco que nos hemos trazado, sino que la trataremos solamente en orden a ver el sentido realísimo que da él a la existencia que atribuye a Dios.

Bajo el nombre de Dios entiende un ser increado y supremo, autor de todo lo que no es Él y a quien debemos supremo culto y reverencia. Tres notas contiene esta noción: primera, que sea un ser absolutamente independiente de todo otro; segunda, que sea único, porque de lo contrario no sería supremo; tercera, que sea autor de todo lo que no es Él, de donde se sigue como corolario el que nosotros le debamos supremo culto y reverencia (DM, 29, II, 4, 5).

Es cierto que la existencia de Dios queda demostrada virtualmente

con sólo demostrar que existe un ser increado y necesario, que tiene el ser de suyo y no con dependencia alguna de otro ser, porque de este predicado se deducen necesariamente todas las demás características del verdadero Dios (DM, 29, II, 4, 5; III, 2). Mas explícitamente no queda demostrada la existencia divina hasta que se hayan demostrado todos los predicados que ha puesto en la noción de Dios, y por eso los demuestra antes de exponer nada acerca de su esencia y atributos.

Y en primer lugar se demuestra que existe el ser increado o necesario.

Para probar esta verdad tan capital, busca ante todo la solidez, carácter peculiar de la filosofía suareziana, y por eso refuta o deja caer los elementos que le parecen menos sólidos para el fin que pretende.

Esta es la causa por qué no admite el argumento fundado en el movimiento (DM, 18, VII; 29, I, 7). La razón es porque en este argumento se presupone que el ser que se mueve existe ya antes de moverse *(prius natura)*, y ese ser que preexiste a su movimiento podría tener virtud suficiente para producir su movimiento sin necesidad de un motor extraño. La necesidad de un motor extraño no se demuestra en toda su universalidad y fuera de los cuerpos, ni por inducción, ni por un argumento eficaz *a priori;* antes podría haber alguna apariencia de que el ser que se mueve puede producir en sí el movimiento con que se mueve; porque el ser que se mueve es mucho más perfecto que el movimiento que ha de causar en sí, y por esta parte no repugna que lo produzca. Lo único que tiene apariencia de dificultad es que si el móvil se moviese a sí mismo, estaría en acto y en potencia al mismo tiempo respecto de una misma forma: en acto, porque siendo causa del movimiento, contiene en acto eminencial esa perfección; y en potencia, porque siendo capaz de recibir el movimiento, es señal de que carece de esa perfección, y esto es una contradicción. Responde, sin embargo, fácilmente que el móvil estaría en acto virtual y en potencia formal respecto de una misma perfección, lo cual no implica contradicción. Estaría en acto virtual, porque puede producir el movimiento, y en potencia formal, porque actualmente no contiene la forma misma del movimiento. Y esto no implica contradicción, según los mismos tomistas, ya que las causas que obran inmanentemente se mueven a sí mismas como verdaderas causas, y en aquel aspecto bajo el cual se mueven están en acto virtual y en potencia formal; de lo contrario desaparecerían todas las causas inmanentes, y en verdad que ésta es la teoría que, sin querer, defienden muchos premocionistas.

Se dirá que entonces no habría tampoco contradicción en que Dios se moviese, puesto que podría estar sin contradicción en acto virtual y

en potencia formal respecto de una misma perfección. Responde Suárez negando la consecuencia: Dios no se puede mover de ninguna manera, no porque sea contradictorio estar al mismo tiempo en acto virtual y en potencia formal, sino porque Dios es acto purísimo y porque tiene todas las perfecciones *actu meliore modo possibili*, las cuales ambas cosas faltan en los seres que se mueven. (Cfr. DM, 18, VII, 43, 51).

Rechaza también el argumento de los grados de perfección formulado de la siguiente manera: es evidente que existen grados mayores y menores de bondad, verdad, perfección, ser; y como lo mayor y menor no se dice sino por comparación con un ser máximo en aquel género, luego existe una bondad, verdad, perfección y ser máximo; y como lo máximo en cualquier género es causa de todos los seres de aquel género, luego existe un ser que es causa de todos los seres, y ése es Dios. En este argumento encuentra Suárez dos flacos: el primero es que lo máximo en cada género no es causa de todos los demás seres de aquel género, como es patentísimo; el segundo es que aunque se conceda que exista un ser máximo en cada género, no se prueba por la sola consideración de los grados que ese ser es increado, necesario, único y autor de todo lo que está fuera de sí mismo (DM, 29, III, 21).

Tampoco le satisface el argumento del orden por sí solo. Para Suárez es cosa clara que el orden del mundo exige algún ordenador racional que sea autor no sólo del orden, sino también de los elementos que entran a componer el orden (DM, 29, II, 7-34). Mas por la sola consideración del orden no se puede saber si ese ordenador es creado o increado ni puede constarnos si es uno o múltiple. Para este mundo material parece que hay un solo ordenador; mas alguien pudiera imaginar que hay muchos mundos independientes entre sí y que para cada uno de ellos hay un ordenador independiente de los otros, y entonces es evidente que cada uno de estos ordenadores no sería Dios; y ¿cómo refutar por la sola consideración del orden esta imaginación arbitraria? (Ib., 35).

Queda sólo en pie el argumento fundado en el principio de causalidad, y si se reducen a éste todos los demás que se acaban de criticar, prueban eficacísimamente. Todo ser que se mueve con movimiento local o no local es contingente y, por tanto, depende esencialmente del ser necesario en su ser y en su obrar; y tomado en este sentido, el principio "quidquid movetur ab alio movetur" es evidente y metafísicamente cierto (DM, 18, VII, n. 52). Las perfecciones que son variables en su grado de perfección sin llegar a ser infinitas, evidentemente son seres contingentes y no pueden menos de tener su origen en la causa primera: ser increado y necesario. El orden del Universo es algo variable y

contingente y, por tanto, necesita ser explicado próxima o remotamente por el ser necesario e increado.

Esta prueba de la existencia de Dios, que es por sí misma suficientísima y que es el apoyo imprescindible de todo otro argumento que se quiera aducir, se funda en el principio de causalidad enunciado de la manera siguiente: todo lo que es producido, es producido por otro ser adecuadamente distinto y no por sí mismo, porque de lo contrario haría algo antes de ser, lo cual es absurdo. Y apoyado en este principio, arguye así: todo lo que existe o es creado o increado; si es increado, tenemos lo que pretendíamos, a saber: existe el ser increado e independiente de todo otro ser; si es creado, es creado por otro ser adecuadamente distinto, según el principio establecido; mas es imposible que todas las cosas existentes en el Universo sean creadas o dependientes de otro, de cualquier manera que se entienda esta dependencia; luego entre los seres del Universo existe un ser increado e independiente de todo otro ser.

Que cualquier ser existente es necesariamente creado o increado es evidente por el principio de contradicción. Que todos los seres del Universo no pueden ser creados es también evidente. Si todos los seres fueran creados, toda la colección de seres, aunque se imagine infinita, sería también creada, como puede ser creada una colección, a saber: no por una acción sola, sino por tantas acciones cuantos son los miembros de la serie. Y si toda la colección es creada, se seguiría la contradicción siguiente: esa colección sería producida por un ser adecuadamente distinto de toda la colección, según el principio establecido, y no sería producida por un ser adecuadamente distinto de ella, porque fuera de la colección se ha supuesto que no existe ningún otro ser.

Si se objeta que toda la colección es hecha por un miembro interior a la colección, se seguiría que ese miembro se produciría a sí mismo, ya que todos los seres producidos son producidos por ese miembro, y como él también es producido, síguese que él también es producido por sí mismo, y esta conclusión está en abierta contradicción con el principio indiscutible de que hemos partido (DM, 29, I, 20-39).

Y adviértase el realismo de toda la prueba y la nitidez de la conclusión. No parte del análisis de una idea a la manera anselmiana, sino que establece ante todo el principio de causalidad y el hecho de que hay seres en el Universo. Hecha esta afirmación, se aplica el principio de contradicción a los seres que existen en el Universo: o todos son creados, o no todos son creados, sino que hay alguno increado; si hay alguno increado, tenemos lo que pretendemos; si no hay ninguno que

sea increado, otra vez el principio de contradicción nos hace ver lo absurdo de tal hipótesis: habría alguna cosa creada, a saber: la colección de todos los seres creados, que sería creada por otro ser distinto, según el principio de causalidad, y no sería creada por otro ser distinto, porque, según la hipótesis, no hay ningún ser distinto de toda la colección de seres creados. Además, la conclusión a que se llega no puede ser más nítida e inequívoca: hay un ser que es del todo independiente de todo otro ser y que, por tanto, existe por virtud de su misma esencia, no porque la esencia produzca a su existencia, sino porque su esencia es existencia pura, actualidad pura.

El segundo elemento que entraba en la noción de Dios era que Él es ser supremo y, por tanto, único. Y esta nota la prueba con suma facilidad, porque el ser necesario e increado es existencia actual o ejercitada, y solamente eso; mas lo existente es esencialmente inmultiplicable en otros muchos individuos de los cuales se predique por identidad; luego la esencia divina esencialmente es única e inmultiplicable en muchos individuos de los cuales se pueda predicar por identidad (DM, 29, III, 11).

El tercer elemento de la noción de Dios era ser autor de todo lo que no es Él, y esta nota se deduce claramente del ser necesario; porque si el ser increado y necesario es esencialmente único, luego todo lo que hay fuera de él es creado por él o por algún ser creado por el ser necesario; si fuera creado últimamente por un ser independiente de Dios, se pondría más de un ser increado, lo cual repugna (DM, 29, III, nn. 13-14; 30, II, 23).

B. *Esencia.*

También conoce el entendimiento humano con sus fuerzas naturales la esencia de Dios, aunque de una manera imperfectísima, en cuanto que concebimos algo que de tal manera conviene a Dios, que no le conviene a ningún otro ser que no sea Dios. Y la conocemos de dos maneras: o comparando a Dios con todas las criaturas para ver la razón comunísima en que conviene con todas ellas y la característica que de ellas lo separa, o bien comparando a Dios con las criaturas más excelentes, que son las intelectuales, para ver el número de predicados quidditativos en que conviene con ellas y la característica propia que lo separa de las mismas (DM, 30, XIV, 1; *De Deo Uno*, L. 1, c. 3, n. 3).

Según el primer procedimiento, Dios es el ser por esencia, o sea el

ser subsistente o actualidad pura (DM, ib.; *De Deo*, L. 1, c. 3, n. 2; c. 2, nn. 3-9).

En Dios la existencia no se distingue de la esencia ni realmente (*De Deo*, L. 1, c. 2, n. 3), ni aun siquiera por razón o concepto, sino que el concepto de esencia divina es el concepto de esencia actual ejercitada (Ib., nn. 5-8). El modo subjetivo como concebimos la esencia y la existencia puede ser diverso, porque concebimos la esencia como sujeto que existe y la existencia como acto con que la esencia existe; mas el concepto objetivo correspondiente a las dos maneras de concebir es absolutamente el mismo. Así, cuando concebimos la esencia, la concebimos como una quiddidad o naturaleza que no es potencia de existir, sino existencia o actualidad pura, y cuando concebimos la existencia, la concebimos como acto y sólo como acto, no como un acto que informa a una potencia (Ib., n. 9).

Por consiguiente, la nota quidditativa propia de Dios, o sea su esencia, es ser existencia actual pura y solamente existencia actual pura; si dijéramos que es una existencia de un determinado grado o modalidad, habría distinción de razón entre el grado o modalidad determinada y la actualidad o existencia con que es actual ese grado de ser, lo cual es absurdo (Ib., c. 3, nn. 1-2).

Mas no por esto hemos de confundir la actualidad pura o el ser subsistente con la razón abstracta de ser, como algunos inconscientemente lo hacen. El *ente* en cuanto tal abstrae de todas las diferencias, de manera que determinadamente no incluye la razón de creado o increado, de substancia o de accidente; la existencia pura es un ser concreto, o sea singular y existente, e incluye esencialmente la diferencia de existir por sí mismo, por fuerza de su esencia, y repugna metafísicamente que sea creado. El *ente* en cuanto tal es simple por mera precisión, en virtud de la cual la mente aprehende sólo una nota comunísima a todos los seres; la existencia pura y subsistente por sí es simplicísima actualmente por inclusión en una simplicísima realidad de toda perfección posible. El *ente* en cuanto tal es una noción que tiene una comprehensión mínima, a saber: lo opuesto a la nada, lo apto para existir, y una extensión máxima, porque se puede predicar de toda realidad por tenue que sea; la existencia pura o subsistente por sí tiene una comprehensión máxima, porque siendo existencia o actualidad pura contiene en sí actualmente todo lo que es existencia o realidad, y como toda perfección es una partecita del existir, luego contiene en sí toda perfección posible, por lo menos de una manera eminente; pero al mismo tiempo tiene una extensión mínima: la esencia divina, siendo actualidad pura,

existencia actual ejercitada, es esencialmente singular e inmultiplicable y no se puede predicar de muchas esencias, sino sólo de sí misma. El *ente* en cuanto tal no puede existir realmente como nosotros lo concebimos, porque el ser abstracto no es creado ni increado, no es substancia ni accidente, y es imposible que exista un ser que no es ninguno de los dos contradictorios; la existencia pura o subsistente por sí no sólo existe realmente, sino que es existencia pura y ser por esencia (Ib., c. 3, n. 2).

Esta nota de ser por esencia determina en alguna manera la esencia metafísica de Dios, porque por ella se explican todas las demás perfecciones que convienen a Dios y que explícitamente le atribuímos y todas las diferencias que le separan de las criaturas. Por ser Dios existencia pura, y sólo eso, tiene toda perfección del existir (Ib., n. 2); por consiguiente, es acto puro, infinito, único, simple, inmutable, etc. Y si el ser por esencia es infinito y único, luego si existen seres fuera de él, han de ser por participación de él; de lo contrario habría dos o más seres imparticipados, lo cual es contradictorio; y si son por participación, de suyo son nada actual y, por tanto, contingentes, finitos, potenciales, multiplicables en cuanto a las especies y en cuanto a los individuos dentro de la misma especie, etc.

Si seguimos el segundo procedimiento para conocer la esencia de Dios, que es comparar a Dios con las criaturas más perfectas, que son las intelectuales, veremos que los predicados quidditativos de éstas son: substancia, viviente, espiritual e intelectual; y como todos estos predicados esenciales a las criaturas le convienen también a Dios esencialmente, porque Él es un ser intelectual, se sigue que los predicados quidditativos en que convienen Dios y la criatura y que tienen lugar de género, aunque impropísimamente y análogamente, son los de substancia, viviente, espiritual e intelectual (DM, XIV, 1-15; XV, 15; *De Deo Uno*, L. 1, c. 3, nn. 4-14).

La nota característica que separa a Dios de las criaturas intelectuales consiste en que a Dios le convienen todos estos predicados por su misma esencia y no por obra de ninguna causa eficiente ni por una forma que sea distinta de la esencia, ya sea con distinción real, ya sea con sola distinción de razón. Y como esta diferencia característica, que indica el modo propio como convienen a Dios los predicados quidditativos dichos no la podemos conocer distintamente por conceptos positivos, la designamos con conceptos negativos, con comparaciones por exceso y eminencia y con términos ponderativos algo indistintos y confusos. Tér-

minos negativos son aquellos con que negamos de Dios alguna imperfección propia de la criatura, como cuando decimos que Dios es un ser infinito, increado, inmutable, etc. Equivalentes a términos negativos son aquellos en que comparamos a Dios con las criaturas por exceso y eminencia, como cuando decimos que Dios es sabio sobre todo lo que pueden ser las criaturas y sobre todo lo que nosotros podemos concebir de él. Términos ponderativos indistintos y confusos son v. c. "sumamente o de manera que contiene toda perfección", cuando los añadimos a los términos o conceptos positivos. Así, decimos de Dios que es sumamente sabio o que es sabio con una sabiduría que contiene toda perfección en toda la línea del ser (DM, 30, XII, 11; *De Deo Uno*, L. 1, c. 3, nn. 15-17).

Las descripciones de Dios que hemos hallado según los dos procedimientos seguidos, son dos; la primera dice: Dios es el ser por esencia, o actualidad pura, o ser subsistente por sí mismo o acto puro; la segunda descripción sería: Dios es un ser substancial, viviente, espiritual e intelectual, a quien todos estos atributos le convienen por esencia.

Claro es que estas dos descripciones ni son definiciones estrictamente hablando ni nos dan la esencia metafísica en sentido estricto. En una definición estricta, que nos da la esencia metafísica de un ser, los predicados comunes convienen unívocamente a los inferiores, y las diferencias se distinguen mutuamente de la razón común; y aquí los predicados comunes no convienen unívocamente a Dios y a las criaturas, sino análogamente, y además las diferencias que distinguen a Dios de las criaturas no prescinden de la razón común, sino que la contienen esencialmente; el ser por esencia, que es la diferencia propia de Dios, contiene formalmente, aunque implícitamente, toda la perfección contenida en los predicados quidditativos comunes, cuales son substancial, viviente, espiritual e intelectual (DM, 30, XIV, 27).

C. *Atributos.*

Los atributos son predicados que convienen al ser, como deducidos o explicitados de la esencia, que se concibe como ya plenamente constituída *(De Leo Uno*, L. 1, c. 9, n. 2). Su número y variedad nos los da a conocer una división excelente de Suárez.

Los atributos pueden ser metafóricos o propios. De los metafóricos no tratamos ahora porque expresan los atributos propios, pero con nombres ajenos e impropios (Ib., n. 3). Los propios son negativos o positivos. Los negativos remueven de Dios alguna imperfección propia de

las criaturas y son: incorpóreo, inmenso, inmutable, incomprensible, invisible, inefable; y tal vez otros tres, aunque tienen apariencia de positivos y son: uno, simple, eterno (Ib., n. 4). Pudieran aún multiplicarse indefinidamente estos atributos negativos, negando en particular de Dios cada una de las imperfecciones que vemos en las criaturas; mas los mencionados bastan para entender de alguna manera la infinita distancia que separa a Dios de las criaturas (Ib., n. 15).

Los positivos significan alguna perfección real que propia y formalmente conviene a Dios, y éstos se dividen en trascendentales y particulares. Los trascendentales son propiedades que siguen al ser en cuanto ser y son: bueno, verdadero y tal vez subsistente (Ib., n. 5). Los particulares siguen a una esencia particular y distinta de todas las demás, que aquí es precisamente una esencia espiritual e inteligente, y los atributos positivos que corresponden a una esencia espiritual e inteligente son los siguientes: la duración, la presencia, el entendimiento, la voluntad y el poder activo (Ib., n. 7); y no enumeramos más porque en las criaturas inteligentes no distinguimos sino éstos que acabamos de nombrar (Ib., n. 7, 16).

Los atributos positivos pueden ser a su vez absolutos y relativos. Los absolutos convienen al ser sin ninguna relación ni connotación a otros seres, como la duración; los relativos le convienen con alguna relación o connotación a otros seres, como creador, dueño, gobernador (Ib., n. 12). Los relativos a su vez o son necesarios o contingentes; los necesarios le convienen independientemente de su voluntad libre como el ser omnipotente o conocedor de los posibles (Ib., n. 13), y los contingentes le convienen dependientemente de su voluntad libre. Los relativos contingentes pueden ser eternos o temporales; los eternos le convienen desde toda la eternidad, por significar actos inmanentes, como son los decretos de la providencia y el conocimiento de lo futuro. Los temporales le convienen desde el punto determinado de la duración porque se toman de cosas o hechos acaecidos en el tiempo, como el ser creador, señor, gobernador (Ib., n. 14).

Y ¿cómo convienen a Dios estos atributos? Los negativos le convienen con toda propiedad porque propiísimo es de Dios estar alejado de toda imperfección (Ib., n. 8). Los positivos absolutos y los relativos contingentes eternos, que se fundan en actos inmanentes, le convienen a Dios propia y formalmente según la noción que de ellos tenemos en la mente (Ib., n. 10), y no de una manera metafórica o según alguna relación causal, como quieren los agnósticos (Ib., n. 9). Hemos de añadir

sin embargo, algunas observaciones sobre la manera cómo convienen a Dios estos atributos positivos.

La primera es que estos predicados le convienen propia, intrínseca y formalmente, como se prueba sólidamente al tratar de cada uno de ellos en particular; mas no le convienen según el modo como nosotros los representamos, sino solamente en cuanto a la cosa representada. Porque el modo como nosotros representamos estos atributos lleva consigo varias imperfecciones: unas veces los concebimos en concreto, como si fueran compuestos de sujeto y de forma; otras veces los concebimos en abstracto, como si fueran formas que subsisten en otro, y siempre los concebimos distinguiendo unos de otros. Estas imperfecciones son propias del acto subjetivo con que los concebimos y no se traspasan a la cosa representada, y por esta causa podemos sin reparo atribuir a Dios formalmente la perfección representada, aunque no el modo de representación; en cuanto al modo de representación nuestras voces y conceptos referidos a Dios tienen siempre algo de metafórico (Ib., n. 10) [1].

La segunda observación es que, aunque los atributos enumerados le convienen a Dios propia, formal e intrínsecamente, sin embargo le convienen análogamente y no unívocamente, como se explicará más adelante, porque en Dios se hallan por esencia y según su plenitud fontal, y en las criaturas se hallan por participación y dependencia esencial (Ib., n. 11).

La tercera observación es que los atributos positivos y necesarios le convienen a Dios *por esencia*, como notas constitutivas de su esencia, y no como propiedades, porque siendo Dios omniperfecto e infinito no está

---

[1] El P. Ramírez, O. P. (CT, 24 (1921, 201, nota 3), dice que Suárez enseña que en toda analogía hay algo de metáfora y que en esto imita a Escoto. Se apoya Ramírez para probar su aserto en la d. 2, s. 2. n. 24, y en la d. 28, s. 3, n. 11. Dice, además, que Suárez se contradice, admitiendo después la analogía de atribución intrínseca sin metáfora. El P. Suárez, en los lugares citados por el P. Ramírez, no dice que en toda analogía hay metáfora, sino que esta afirmación la extiende solamente a la analogía de proporcionalidad y a la de atribución extrínseca. "Omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis" (DM, 28, III, 11). Por consiguiente, Suárez no se contradice al admitir la analogía de atribución intrínseca, no metafórica. Habría contradicción si dijera que toda analogía es metafórica y que alguna analogía, cual es la de atribución intrínseca, no es metafórica; mas no dice eso: lo que dice es que las analogías de proporcionalidad y de atribución extrínseca son metafóricas, y que la analogía de atribución intrínseca no es metafórica. ¿Dónde está la contradicción? Lo que sí dice Suárez es lo que acabamos de exponer en el texto: que en todos los nombres, que atribuímos a Dios, se encuentra algo metafórico, *no en cuanto a la cosa representada, sino en cuanto al modo de significar*, lo cual lo tomó de Santo Tomás, de quien son estas palabras: "Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi qui creaturis competit" (1, q. 13, a. 3, c.).

plenamente constituído si no tiene en sí formalmente toda perfección que prescinde de imperfección y eminentemente toda perfección mixta (DM, 30, VI, 5-8). Mas hablando amplia e impropiamente se pueden decir *atributos* porque, según nuestra manera de entender, se deducen, o mejor dicho, se explicitan partiendo de la esencia ya plenamente constituída *(De Deo Uno,* L. 1, c. 9, n. 2; DM, 30, I; 1).

La conclusión de toda esta primera parte es que por sola razón natural tenemos un conocimiento cierto y propio de la existencia de Dios, de su esencia y de sus atributos, porque de tal manera designamos todas estas cosas que distinguimos a Dios de todo lo que no es él (DM, 30, I, introd.)

§ 2. Trascendencia divina.

Aunque, como hemos visto, Dios está en alguna manera al alcance de nuestro entendimiento humano, sin embargo no por eso se atenúa nada la infinita trascendencia de Dios sobre todo lo creado y creable, así en el orden del ser como en el orden de la cognoscibilidad; lo conocemos con certeza y con alguna propiedad porque sus efectos nos llevan a él, mas no lo conocemos como es en sí, por la trascendencia.

A. *Trascendencia ontológica.*

El ser de Dios está sobre todo ser creado y creable, porque dista de las criaturas lo más posible y mucho más de lo que distan entre sí las criaturas ínfimas de las más elevadas (DM, 28, I, 3). Por esta causa cuando se trata de atribuir a Dios formalmente las perfecciones que hallamos en las criaturas, Suárez depura el concepto que de ellas hemos de formar a fin de que no contengan ninguna imperfección y sean capaces de asociarse con la aseidad, con la actualidad pura y con la absoluta infinidad. Recuérdese, por ejemplo, la manera cómo depura los conceptos del ser, de la substancia, de la vida, de la inteligencia (DM, 28, III, 13; 30, XIV, 7; 30, XV, 2; *De Deo Uno,* L. 1, c. 3, n. 4). Si abstraemos las perfecciones de las criaturas con las imperfecciones que se hallan en nuestra experiencia, es imposible atribuirlas a Dios formalmente; pero podemos retener en nuestra abstracción lo que en ellas hay de perfección omitiendo todo lo que dice imperfección, y de esta manera ya las podemos atribuir a Dios formalmente, aunque de una manera análoga (Ll. cc.)

Y estas perfecciones le convienen a Dios no sólo sin imperfección, sino también con tan elevada perfección que las perfecciones similares de las criaturas, más bien que ser, bondad y perfección, son en cierta manera nada y cero de ser, de bondad y de perfección. "Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt" (Isaías, 40, 17). Estas palabras—dice—no significan que las criaturas no son propiamente seres, sino que distan infinitamente de Dios y que Dios es el que es de una manera singular y excelente, porque él es la fuente de todo ser, de quien reciben todos los seres el ser seres y el llamarse seres. Y en este mismo sentido hemos de decir también que sólo Dios es bueno, sabio e inmortal (DM, 28, III, 15). Esta infinita excelencia es la que hace que las criaturas de ninguna manera puedan participar las perfecciones divinas como están en Dios. "Dios es ser por esencia, y por eso precisamente es acto purísimo y simplicísimo, sin ninguna mezcla de potencialidad, y toda criatura tiene su ser con alguna composición y potencialidad; por donde Dios tiene un modo de ser superior que no es comunicable a ninguna criatura (DM, 30, XI, 13, 18) ni con igualdad ni con univocación (Ib., n. 20).

Estas frases se encuentran a cada paso en la filosofía de Suárez. Pero más que sus frases sueltas tan enérgicas y tan frecuentes, lo que expresa con más resalte la trascendencia del ser divino es la contextura misma de todo su pensamiento teológico y filosófico.

Dios es el ser por esencia, o sea que su esencia es existencia pura actual y ejercitada, no sólo pensada, y, como todo lo que es existente, es esencialmente único e inmultiplicable; luego la esencia divina es esencialmente única (DM, III, 11). De aquí se sigue que si hay otros seres fuera de Dios, éstos forzosamente han de ser por participación de él. Si hubiera algún ser fuera de Dios y no fuera por participación de él, entonces o sería un ser incausado o procedería de otro ser incausado distinto de él, y en ambos casos se admiten más de un ser por esencia, lo cual es contradictorio.

Y veamos cómo los seres por participación participan la esencia divina. No la participan por participación *lógica* o de predicación, como los individuos Pedro, Pablo y Andrés son hombres por participar el mismo predicado de "hombre"; esto sería hacer de Dios un predicado universal, que se multiplicaría en muchos individuos, lo cual es absurdo. Ni la participan por participación *formal,* como el caballo se dice, y es caballo por participar la forma equina que le informa substancialmente; Dios es acto puro y no puede ser forma informante de ningún sujeto. Ni la participan sólo a manera de fin, por ordenarse todas a Dios como

a su fin, porque el fin nunca da el ser, sino que mueve al agente a que dé el ser, y aquí se trata precisamente de explicar el ser de las criaturas. Resta, por consiguiente, que los seres participados participan la esencia divina en el orden de la eficiencia y en el orden mismo de la posibilidad.

En el orden de la eficiencia todo ser participado depende de Dios, porque el ser contingente depende necesariamente del ser necesario, no sólo remotamente, sino también próximamente, porque el ser contingente nunca puede ser razón adecuada de otro ser contingente (DM, 29, III, 14; cfr. 22. I, 10. 11, 14).

En el orden de la posibilidad también depende de Dios el ser participado, porque todo el ser y esencia de la criatura no es sino imitación deficientísima de la divina esencia. "La criatura—dice Suárez—es esencialmente un ser que es participación (actual o posible) de aquel ser que en Dios está por esencia y como en la fuente primera y original, de la cual desciende a la criatura alguna derivación; así que toda criatura (actual o posible) es ser por alguna habitud a Dios en cuanto que participa o imita en algún grado el ser de Dios" (DM, 28, III, 16). Cualquier grado de perfección en tanto es posible en cuanto que toda su perfección está contenida con eminencia infinita en el ser por esencia (DM, 30, II, 23, 25). Por esto pudo afirmar Suárez que la esencia divina contiene eminentemente todas las perfecciones de las criaturas, y eso de tal manera que de la esencia divina manan todas ellas así en el ser posible, en cuanto que pueden ser por alguna participación del ser divino, como en el ser actual si a la posibilidad se añade la voluntad divina de crear *(De Deo Uno*, 1, 2, c. 25, n. 25).

Vemos, pues, que en el orden ontológico Dios dista infinitamente de las criaturas: él es el ser por esencia, acto puro, inifinito y único, y las criaturas dependen de él así en el orden de la actualidad como en el orden de la posibilidad, y, por consiguiente, son finitas, potenciales y en cierta manera nada de ser, de bondad y de perfección, aunque por participación de Dios tienen estrictamente algún ser, bondad y perfección realmente distintas de él. Su doctrina se puede decir que es un magnífico comentario a aquellas palabras tan verdaderas del Concilio IV de Letrán: "Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (Denz., B, n. 432); y con razón puede llamarse el filósofo de la trascendencia divina [2].

---

[1] Si Garrigou-Lagrange hubiera conocido la doctrina de Suárez no hubiera dicho que Suárez olvida las palabras del Concilio IV de Letrán que se acaban de citar. (Dieu, ed. 5, 1919, p. 586, nota.)

B. *Trascendencia cognoscitiva*

De Dios podemos tener un concepto propio, aunque analógico, porque al hablar de él y pensar en él lo distinguimos de todo lo que no es Dios, y esto se debe a que el objeto adecuado de nuestro entendimiento es el ser en cuanto tal; y como Dios es algún ser y está necesariamente conexionado con sus efectos, que exigen la realidad del ser necesario, por eso de alguna manera lo conocemos, por lo menos como causa primera y según los predicados que ha de tener necesariamente la causa primera. Mas por razón de la trascendencia infinita de su ser, este conocimiento que de él tenemos, aunque cierto, es tan confuso que no nos da a Dios como es en sí de una manera positiva y distinta, sino por negaciones, por comparaciones eminenciales y de exceso, y por ponderaciones vagas e indistintas (DM, 30, XI, introd.). En efecto, la manera como el entendimiento pudiera tener concepto propio, distinto y positivo de Dios, como es en sí sería o por visión intuitiva, por comprensión de su esencia o por conceptos quidditativos, y estas tres maneras de conocer a Dios las rechaza Suárez, fundado en la trascendencia divina.

A. *Visión intuitiva.*

Ninguna criatura puede ver a Dios como es en sí. Claro es que el ojo corporal no puede ver a Dios, porque el objeto de la vista son los colores y superficies coloreadas y Dios ni es color ni superficie coloreada. Esto, sin embargo, no nos da a entender la trascendencia propia de Dios, porque cualquier espíritu creado es también invisible para el ojo corporal (DM, 30, XI, 2).

Tampoco puede ver a Dios por sus fuerzas naturales el entendimiento humano en su estado de unión con el cuerpo. Todos los conocimientos que tenemos en esta vida comienzan por los sentidos y dependen de los fantasmas, y como Dios está sobre tolo lo sensible y sobre todos los fantasmas, no hay modo como nuestro entendimiento en este estado conozca a Dios como es en sí mismo y tomando, como quien dice, los colores o notas conocidas de su propia esencia (Ib., n. 4). Ni a sí misma se puede conocer cómo es en sí nuestra alma, a pesar de estar tan unida a sí misma y de ser tan proporcionada a sí misma; mientras está

unida al cuerpo recibe por medio de éste los principios próximos del conocer, que son las especies impresas, y de tal manera depende del cuerpo en el conocer que no concibe con conceptos propios *ex propriis* sino cosas corporales y experimentales; y como el alma no es cuerpo y en cuanto contradistinta del cuerpo y en cuanto substancia espiritual no está sometida a nuestra experiencia, por eso no se puede ver a sí misma intuitivamente: ¿cuánto menos podrá ver a Dios? (Ib., n. 4). Mas este modo de superar Dios a nuestro entendimiento no indica la trascendencia característica del ser divino, ya que cualquier substancia espiritual creada es también invisible para nuestro entendimiento mientras está unido al cuerpo (Ib., etc.; *De Anima*, L. 4, c. 6, nn. 2-5).

Por esto afirma Suárez que Dios es invisible no solamente para el ojo corpóreo o para el entendimiento humano mientras está unido al cuerpo, sino también para todo entendimiento creado por más separado que esté de toda materia.

La prueba la toma de Santo Tomás. El objeto propio y proporcionado de una facultad cognoscitiva no puede tener un ser superior al ser de la facultad cognoscitiva; mas el ser de Dios es de un orden infinitamente superior a todo entendimiento creado y creable; luego ningún entendimiento creado ni creable puede tener a Dios por objeto propio y proporcionado y, por tanto, no puede verlo como es en sí.

La menor, o sea la infinita trascendencia entitativa del ser de Dios sobre todo lo creado y creable queda patentizada anteriormente: Dios tiene su ser por esencia, y por eso es acto purísimo, simplicísimo e infinito, y la criatura, por el contrario, tiene su ser por dependencia y con alguna composición y potencialidad (DM, 30, XI, 13, 14, 18).

La mayor, o sea que el objeto propio y proporcionado de una facultad cognoscitiva no puede tener un modo de ser superior al modo de ser de la facultad cognoscitiva, lo prueba Suárez de muchas maneras. El sentido es una facultad dependiente de la materia en el ser y por eso no puede conocer sino cosas materiales y singulares (DM, 30, XI, 15). Nuestra alma es espiritual y por eso conoce cosas espirituales y universales; mas, por otra parte, es una substancia que actualmente está haciendo oficio de forma del cuerpo y por eso su objeto propio y proporcionado son las cosas corporales y experimentales y las otras cosas no las conoce sino por analogía con las cosas corporales y experimentales (Ib., n. 15). Y ¿cuál es la razón de esta inducción hecha sobre el sentido y el alma unida al cuerpo? No se puede dar otra sino porque el objeto propio y proporcionado de la facultad cognoscitiva ha de ser proporcionado al ser de la facultad cognoscitiva y no superior a ella

(Ib., n. 17). Y si esto es así, las mismas inteligencias separadas han de tener por objeto propio y proporcionado un ser que sea proporcionado al ser de ellas, y ese objeto es su propia substancia y las demás substancias separadas que no sean superiores en el orden de ser (Ib., n. 18).

De aquí se deduce que si el modo de ser propio de Dios es infinitamente superior al modo de ser de las criaturas, ninguna lo puede tener por objeto propio y proporcionado y, por tanto, no lo puede conocer como es en sí, es decir, no puede verlo intuitivamente (Ib., nn. 14, 18, 41).

B. *Comprehensión.*

Si hablamos, no ya de la visión intuitiva, sino de la comprehensión de Dios, con más razón habrá que negarla a todo entendimiento creado y creable. La comprehensión añade sobre la visión cierta adecuación por la cual el cognoscente conoce a su objeto cuanto es cognoscible y con tal penetración, que en virtud de esa misma penetración se conozca todo lo que hay formalmente en Dios y todo aquello que en Dios pueda tener su origen y fundamento. La visión, aunque imposible naturalmente a toda criatura, es, sin embargo, posible sobrenaturalmente; mas la comprehensión no es posible a la criatura ni naturalmente ni con todas las elevaciones sobrenaturales (DM, 30, XII, 2). La causa es la trascendencia ontológica del ser divino: Dios es infinito y la criatura finita; lo finito jamás puede igualar a lo infinito (Ib.).

C. *Concepto quidditativo.*

Un conocimiento quidditativo distinto de la visión y de la comprehensión de la esencia divina sería un conocimiento que representase a Dios y a sus divinas perfecciones con conceptos distintos, positivos y al mismo tiempo propios. El concepto quidditativo, por ser *distinto*, habría de representar todos los predicados quidditativos hasta la última diferencia, a saber: tendría que representar distintamente y no confusamente los predicados quidditativos de substancia, viviente, espiritual, inteligente y la diferencia que distingue a Dios de todo lo demás, que es ser todo esto por esencia. El concepto quidditativo, por ser *positivo*, habría de representar todos estos predicados quidditativos y su diferencia propia de una manera positiva y no por términos negativos o por términos equivalentes a los negativos, como serían las comparacio-

nes por eminencia y por exceso y los términos ponderativos vagos e indistintos. Y, por último, el concepto quidditativo, por ser *propio,* habría de representar los elementos dichos no con términos comunes, como serían: substancia, viviente, espiritual, sino con términos tan propios que sólo conviniesen a Dios y no a otro alguno.

Con otros términos, se pregunta si algún entendimiento creado o creable puede conocer a Dios con conceptos totalmente representativos que no contengan ningún elemento meramente significado.

Concepto representativo es el que significa una perfección positiva, cuya noción tenemos en la mente y sabemos distinguir de toda otra perfección. Concepto meramente significativo y no representativo es el que designa a algún ser por medio de alguna relación o negación, que si bien lo distingue de todo otro ser, sin embargo, no nos dice ninguna perfección positiva que se halle en él formalmente; tales son los términos "origen de todo lo contingente, dueño de todo lo creado, fin de todas las cosas"; estos términos designan inequívocamente a Dios, mas no nos dan noticia de ninguna perfección positiva que formalmente se halle en Dios. Finalmente hay otros conceptos compuestos de términos representativos y de términos meramente significativos, o sea de términos positivos y negativos o relativos, como cuando decimos que Dios es el ser infinito o que es el ser creador de todas las cosas.

De esta división de conceptos hallamos varios indicios en Suárez. Al probar que nuestra alma es espiritual, porque nuestros actos conocen cosas espirituales, se le objeta que nuestros conceptos se toman de las cosas materiales y, por tanto, sólo pueden representar cosas materiales y no espirituales. Y responde que aunque nuestros conceptos no representen lo espiritual, sin embargo, en el juicio con que afirmamos la espiritualidad sabemos que esa propiedad de ser espiritual le conviene a Dios y a los ángeles; esa propiedad la significamos, mas no la representamos *(De Anima,* L. 1, c. 9, n. 9). Y al describir cómo conocemos a Dios con concepto propio *(ex alienis),* dice que nuestro concepto de Dios en parte es positivo y en parte negativo. Este concepto designa verdaderamente, directamente e inmediatamente a Dios mismo y no a otra cosa, puesto que lo distinguimos a Él de todo lo que no es Él; pero la manera propia y característica cómo están en Dios las perfecciones que le atribuímos, la concebimos tan confusamente que sólo sabemos que allí hay alguna altísima excelencia que hace necesarias las negaciones que añadimos a los términos positivos (DM, 30, XII, 6, 11). Donde otra vez nos encontramos con la distinción entre conceptos representativos, que representan los predicados comunes a

Dios y a las criaturas, y conceptos meramente significativos, que designan la cosa y no la representan; no dicen una perfección positiva que concibamos con claridad y distinción de las demás.

Supuesta esta distinción, se pregunta si podemos concebir a Dios con conceptos quidditativos, es decir, que sean totalmente representativos, sin ningún elemento meramente designado o significado, y, por tanto, que sean distintos, positivos y al mismo tiempo propios y no comunes.

El P. Suárez responde que tal manera de concebir a Dios supera las fuerzas naturales de toda inteligencia creada o creable.

La primera razón es porque, fuera de la visión intuitiva, no hay otra manera de concebir a Dios que por medio de sus efectos; pero entre éstos no hay ninguno que iguale a Dios o que sea imitación del modo propio cómo las perfeciones están en Dios, porque este modo es incomunicable; luego es imposible a toda criatura el conocer positivamente la manera propia cómo las perfecciones divinas le convienen a Dios (DM, 30, XII, 8).

En segundo lugar, una inducción tomada de nuestro entendimiento unido al cuerpo, y que evidentemente es aplicable a todo entendimiento que no vea intuitivamente a Dios, nos convencerá de lo mismo.

Todos los predicados que atribuímos a Dios son o metafóricos o propios; de los metafóricos no tratamos aquí, porque indican un predicado propio significado con un término ajeno. Los propios o no metafóricos son o negativos, o positivos, o mezclados de ambos elementos. Y si son positivos, son absolutos o relativos, y los absolutos son o comunes o propios de Dios. Veamos si alguno de estos conceptos podrá llegar a ser concepto quidditativo de Dios.

Los conceptos positivos absolutos, como ser, santo, sabio, si son comunes no representan exclusivamente a Dios, sino algo común a Dios y las criaturas, por tanto, no nos dan un concepto propio o quidditativo de Dios. Si queremos que estos conceptos se apliquen solamente a Dios, y esto sin añadir ninguna negación, sino dejándolos en forma positiva, tendríamos que añadir los ponderativos e indistintos "*sumamente o de manera que contenga toda perfección posible en toda línea*", y así diríamos que Dios es sumamente sabio o que es sabio con una sabiduría que incluye toda perfección posible en toda línea; mas con este procedimiento tampoco hemos obtenido un concepto quidditativo, porque aunque de esta manera designamos y significamos inequívocamente a Dios, mas no lo representamos de una manera distinta: el término *sumamente* es muy indistinto, y el término *omniperfecto* no nos dice distintamente ni cuántas son todas las perfecciones posibles.

ni cómo pueden estar en una entidad simplicísima todas esas perfecciones, ni cuál es la excelencia positiva de cada una de ellas.

Los conceptos positivos relativos nos pueden designar y significar inequívocamente a Dios, mas no nos dan a conocer determinadamente ninguna perfección que intrínsecamente y formalmente le convenga. Si decimos que Dios es el *origen* de todo lo contingente, o que es *señor* de todo lo creado, o que es *fin* de todas las cosas, hemos designado a Dios, mas no sabemos con esto qué perfecciones positivas le convienen; por tanto, tampoco estos conceptos son quidditativos.

Los conceptos negativos no nos dicen de una manera distinta y al mismo tiempo positiva qué es Dios, ni por sí solos ni en combinación con términos positivos. No por sí solos, porque si las negaciones no recaen sobre un predicado positivo no son realidad ni determinación de ninguna realidad. Si lo *infinito, increado, inmutable* no recaen sobre los predicados *ser* o *sabio*, etc., no tendrían sentido: la nada también es increada, inmutable, etc. Ni en combinación con términos positivos. En este caso las negaciones no determinarían al concepto positivo común, porque el predicado común no contiene nada que exija las negaciones o que sea sujeto positivamente apto para sostener aquellas negaciones. Las negaciones recaen siempre sobre algo positivo que añadimos como diferencia al concepto común; pero esa cosa positiva que escondemos bajo la negación, la concebimos tan confusamente y tan indistintamente que no sabemos de ella otra cosa sino que hacen necesarias esas negaciones. Así que tampoco los conceptos negativos ni los mezclados de positivos y negativos pueden ser conceptos quidditativos de Dios.

Esta inducción se aplica a toda criatura que no vea intuitivamente a Dios, aunque se supongan ser ángeles de las más altas jerarquías. Ellos también tendrán que conocer a Dios por los efectos y por conceptos comunes a Dios y a las criaturas, añadiendo algún término negativo o equivalente, y, por consiguiente, no tendrán concepto quidditativo de Dios. Ellos diferirán de nosotros en que conocen intuitivamente efectos más nobles que nosotros y con actos subjetivos de una perfección mucho más elevada que los nuestros, y así los predicados comunes a Dios y a las criaturas los conocerán con más perfección: pero el conocimiento así obtenido será todavía analógico y no quidditativo (DM. 30, XII, 8, 9, 11).

Con esto queda demostrada la infinita trascendencia divina sobre todo lo creado y creable así en el orden del ser como en el orden de la cognoscibilidad. Dios está fuera del alcance de la comprehensión y de

la visión intuitiva del entendimiento creado y aun fuera del alcance de todo concepto quidditativo. Sólo podemos conocerle con algún concepto compuesto de elementos positivos que representen algo de lo que formalmente hay en Dios sin representar el modo propio como está en Él, y de elementos negativos que signifiquen el modo propio cómo están en Él esas perfecciones, sin llegar a representarlas como son en sí. El elemento positivo representa algo común a Dios y a la criatura y por eso no representa algo propio de Dios; el elemento negativo significa una determinación o diferencia con que restringimos el elemento común para que se refiera sólo a Dios. Es cierto que con las negaciones designamos no solamente la remoción de alguna imperfección, sino también una perfección positiva que sea el fundamento de tales negaciones; pero esa perfección positiva la concebimos tan imperfecta y confusamente, que sólo sabemos de ella que radica tales perfecciones: las designamos, no las representamos.

Mas ¿cómo este concepto, mezcla de positivo y de negativo, nos representa algo de Dios? Al añadir las negaciones al elemento común y positivo parece que expresamos que a Dios no le conviene aquello que representamos por el elemento común, y así todo el concepto se reduce a significarnos que Dios es algo que no concebimos ni representamos por nociones positivas y distintas, sino que solamente designamos y significamos. Este es el gran problema que tenemos ahora que resolver.

§ 3. Conciliación por medio de la analogía entre la trascendencia divina y nuestro conocimiento de Dios.

A. *Problema.*

Insistamos un poco en contemplar la dificultad del problema para que se vea bien el nudo que tenemos que soltar.

Si el Ser divino supera infinitamente al ser de las criaturas, es infinitamente desemejante de ellas, y así no tendrá ninguna semejanza con ellas: una desemejanza infinita no deja lugar a ninguna semejanza; por consiguiente, Dios no será ser, ni justo, ni substancia, ni viviente, porque de lo contrario tendría alguna semejanza con las criaturas en estas perfecciones.

De aquí se sigue que nuestra inteligencia no podrá formar concepto alguno representativo de cosa alguna que esté formalmente en Dios.

No sólo no tendrá concepto intuitivo, ni comprehensivo, ni quidditativo de Dios, como es cosa clara según lo ya demostrado, pero ni siquiera podrá tener un concepto que sea mezcla de elemento positivo y negativo. Porque, en efecto, la parte negativa de esos conceptos, que indica el modo propio como esas perfecciones se hallan en Dios, no representa cosa alguna que esté en Dios, sino que más bien indica lo que Dios no es; y la parte positiva que consta de los predicados comunes a Dios y a la criatura tampoco pueden representar nada de lo que formalmente hay en Dios por muchas razones:

Primeramente, porque esto significaría que Dios y la criatura tienen alguna perfección formalmente semejante y tal que ambas cupiesen en un concepto objetivo común, lo cual es imposible, porque su infinita trascendencia le hace infinitamente desemejante de las criaturas.

En segundo lugar, porque la manera propia y característica como están en Dios las perfecciones, no la podemos conocer con un concepto representativo, es decir, con noción propia, distinta y positiva, sino solamente con un concepto meramente significativo, por medio de negaciones y otros términos equivalentes; mas esa manera característica y propia como Dios posee las perfecciones positivas no se distingue ni siquiera por razón de las perfecciones que en Él hay; luego las perfecciones positivas que en Dios hay no las podemos conocer con concepto representativo, sino solamente con conceptos significativos, por medio de negaciones y de términos equivalentes.

En tercer lugar, cuando al predicado común añadimos las negaciones de "increado, infinito, inmutable", decimos equivalentemente que Dios es ser, viviente, sabio, justo, etc., *sobre todo lo que nosotros podemos concebir*, y esto quiere decir que el ser, la vida, la justicia que predicamos de Dios están más allá de nuestro concepto y, por consiguiente, no las podemos concebir: a lo más las podemos significar diciendo que allí hay algo por lo cual Dios no es como la nada, o como los seres inertes, o como los criminales.

Finalmente, todos los conceptos con que representamos una perfección positiva los formamos de las cosas corporales y experimentales, porque éste es el objeto propio y proporcionado de nuestro entendimiento; mas en Dios no hay nada corporal o experimental o que sea del género de lo corporal o experimental; luego nuestros conceptos comunes no representan nada de lo que formalmente hay en Dios: a lo más estos conceptos comunes servirán para significarlo negativamente, o relativamente, o pragmáticamente. Cuando decimos, v. c., que Dios es persona, no le atribuímos lo que entendemos por la definición de

persona, sino que queremos decir que Dios no es como las cosas inconscientes, o también que Dios causa seres que son personas, o que nos debemos comportar con Él como con una persona (DM, 30, XII, 10). Tal es la consecuencia de la trascendencia divina: el agnosticismo dogmático.

Y si no queremos admitir el agnosticismo dogmático, entonces tendremos que decir que los predicados comunes y positivos que atribuímos a Dios se verifican en Él según la noción positiva y distinta que de ellos tenemos en la mente, y así Dios convendrá con la criatura en alguna perfección tan perfectamente que ambas caben en un solo concepto. Se diferenciarán Dios y la criatura por otras determinaciones que no están representadas en el concepto común; pero en la razón positiva, representada por el concepto común, convendrán tan perfectamente que ambos caben en un solo concepto. Y esto lleva al panteísmo. En efecto: si consideramos la razón de *ser*, Dios y la criatura convendrán formalmente en la razón de ser y se diferenciarán por algo que está fuera del concepto y razón del ser; lo cual quiere decir que se diferenciarán por algo que es nada y, por tanto, que no se diferenciarán: Dios y la criatura se identificarían y éste es el panteísmo. Parecida consecuencia se sigue si consideramos la noción de *sabiduría*. Dios y la criatura convendrían en la razón formal de sabiduría y se diferenciarían por algo que está fuera del concepto de sabiduría, ya que en la sabiduría convienen tan perfectamente que ambos caben en el mismo concepto común. Y entonces o toda sabiduría es como la nuestra, y tendremos un panteísmo con mutabilidad y con evolucionismo, o mejor un perfecto ateísmo, o toda sabiduría sería como la de Dios, y entonces tendríamos un panteísmo con perfecta inmutabilidad a lo Parménides.

No hay medio: o nuestros conceptos comunes y positivos que atribuímos a Dios no representan nada de lo que formalmente hay en Dios, o representan algo de lo que formalmente hay en Dios; si lo primero, tendremos el agnosticismo dogmático; si lo segundo, tendremos el panteísmo.

Esta es la grave dificultad planteada por la trascendencia de Dios y el conocimiento que de Él pretendemos tener y para cuya solución se necesita perentoriamente una buena teoría de la analogía, sin la cual quedaremos atollados necesariamente en el agnosticismo o en el panteísmo.

Como se ve, la dificultad no versa sobre si podemos juzgar con certeza que existe Dios. De esto ya nos consta por lo dicho en la pri-

mera parte. Dios está conexionado necesariamente con sus efectos en la hipótesis ya realizada de que éstos existan, y apoyándonos en éstos podemos juzgar con certeza que existe algo que es origen de todos los seres contingentes, dueño de ellos y fin de todos. La dificultad versa sobre si podemos concebir positivamente a Dios. Ya nos consta que la manera propia y característica como Dios tiene sus perfecciones no la podemos conocer con conceptos propios, distintos y positivos, y por eso la significamos con términos negativos o semejantes. Por tanto, toda la dificultad se reduce a ver si por lo menos los predicados comunes, que entran a formar el concepto analógico de Dios, son representativos de alguna perfección que formalmente esté en Dios, aunque no la representemos según el modo como está en Dios. Esta es toda la dificultad.

Para la solución técnica y cabal se necesitarían largas y minuciosas explicaciones que ahora no podemos hacer y que reservamos para otro estudio. Por eso ahora nos contentaremos con mencionar y criticar ligeramente las diferentes soluciones, dejando para más adelante la mayor declaración y la crítica más detenida de ellas.

B. *Primera solución: la agnóstica.*

Dejando las soluciones abiertamente panteístas o antromorfistas, la primera solución es la agnóstica de Maimónides, de Sertillanges y de Le Roy [1]. Nuestros conceptos no representan nada de lo que formalmente hay en Dios, sino que significan solamente alguna negación, o alguna relación de razón, o algún comportamiento nuestro para con Dios, como ya hemos dicho antes. Si decimos que Dios es sabio, significamos que Dios no es como los seres inconscientes, o que es origen de seres sabios, o que nos debemos comportar con Él como si fuera sabio, o algo parecido.

El P. Suárez rechaza esta interpretación. Primeramente, porque se prueba con argumentos poderosos que Dios es formalmente ser, substancia, viviente, etc. (DM, 30, XII, 6). Dios tiene todas las perfecciones posibles del mejor modo posible, y como las perfecciones mencionadas no se pueden poseer de una manera mejor que teniéndolas formalmente, por eso Dios tiene formalmente esas perfecciones (DM, 30, I, 9, ct.; sect., 15-17). En segundo lugar, esta sentencia sería destructiva del dogma. Dios es Padre, Hijo, Espíritu Santo y tiene entendimiento y voluntad, origen de las procesiones divinas; si nuestros

[1] Posteriormente retractó su sentencia Le Roy.

conceptos comunes y positivos no significan nada de lo que formalmente hay en Dios, estos dogmas carecerían de significado y con el mismo derecho se podrían negar o afirmar *(De Deo Uno*, L. 1, c. 9, n. 9).

A las dificultades antes expuestas en favor de la sentencia agnóstica responde fácilmente Suárez. Aunque Dios es infinitamente desemejante de las criaturas en el ser, saber, poder, etc., sin embargo, esas desemejanzas mismas son también ser y saber y no cosa distinta; por consiguiente, esas infinitas desemejanzas no dejan de ser semejantes en Dios y en la criatura, aunque de una manera imperfecta. Hay semejanza analógica, porque aquello mismo en que disconvienen Dios y la criatura es semejante bajo la razón de ser, saber, etc.

De aquí se sigue que la perfección de Dios y de la criatura en cuanto semejante en ambos, puede caber en un solo concepto, el cual representará formalmente esa perfección común, porque donde quiera que hay una conveniencia o semejanza entre varios, nuestro entendimiento puede, por medio de la precisión, retener esa semejanza sin atender a la manera como está realizada en los particulares.

La manera propia y característica como están en Dios las perfecciones positivas no se distinguen ni siquiera por razón de esas perfecciones positivas. Mas como esa manera propia y característica es semejante a las perfecciones de las criaturas, por eso bajo ese aspecto semejante puede caber en un solo concepto análogo con las criaturas, y así nuestro concepto común representará algo de lo que hay en Dios, aunque no del modo propio como está en Dios.

Las negaciones añadidas a los conceptos comunes no son destructivas de los conceptos comunes, sino que añaden a éstos una diferencia positiva con la que se restringen a significar determinadamente a Dios; mas como esta diferencia propia y característica la concebimos sólo confusa e indistintamente como raíz de esas negaciones, por eso las expresamos por negaciones, no pretendiendo con ellas destruir los predicados comunes, sino sólo restringir su extensión para que solamente se apliquen a Dios.

Es cierto que nuestros conceptos positivos los tomamos de la experiencia; mas sobre la experiencia podemos hacer dos clases de precisiones: una perfectiva y otra imperfectiva. La imperfectiva retiene las imperfecciones de la experiencia y no se pueden atribuir a Dios por semejanza formal ni por semejanza proporcional propiamente hablando. La perfectiva retiene la perfección que aparece en la criatura, omitiendo toda imperfección. Así el ser, como fruto de la precisión imperfectiva, es una esencia cuyo acto, distinto por lo menos se-

gún la razón, es el existir, y este concepto no lo podemos atribuir a Dios, como es manifiesto. Mas el ser, como fruto de la precisión perfectiva, es aquello a lo que conviene el existir, prescindiendo de si este existir es un acto que se distinga del sujeto realmente o por razón o si es un acto que no se distinga del sujeto ni realmente ni según la razón, y en este sentido es manifiesto que a Dios le conviene el existir, formalmente y propísimamente, aunque análogamente con las criaturas, no unívocamente (DM, 28, III, 18; *De Deo Uno*, L. 1, c. 9, números 10-11). Y dígase lo mismo de los demás predicados que atribuimos a Dios con propiedad, como son la vida, el saber, el poder, etc.

Se preguntará qué es lo que queda en nuestra mente una vez que se omite por abstracción aquella modalidad que nos dió la experiencia. Parece que no queda nada. Si conocemos por experiencia qué es sabiduría y prescindimos de la cualidad y modo con que la sabiduría se presenta a nuestra experiencia inmediata y a todo género posible de experiencia nuestra, parece que sólo queda una sabiduría que no es como la que concebimos, es decir, una sabiduría que no concebimos.

Grave problema, y que encierra otro más grave, y es cómo podemos hacer nosotros esa precisión de conceptos positivos de tan inmensa amplitud que incluyan formalmente la perfección que experimentamos y la que está sobre todo género de lo que nosotros experimentamos. Dejando para otra ocasión discutir el modo como hacemos esta abstracción, responderemos ahora brevemente que la noción que nos queda por esta precisión es una noción bastante desvanecida, pero amplísima, y que por lo mismo puede incluir bajo su razón confusa toda variedad de diferencias dentro de la misma noción, lo cual hará que esa noción sea análoga metafísicamente; mas no por eso nos quedará cero de representación, porque queda en nuestra mente la noticia de una perfección positiva que no confundimos con ninguna otra y que, por tanto, es representada y no meramente significada.

En resumen: los conceptos que tenemos de Dios, mezcla de positivos y negativos, designan a Dios, aunque no son totalmente, sino en parte, representativos de Dios. Los predicados comunes y positivos que entran en el concepto de Dios representan algo de lo que formalmente hay en Él; los predicados negativos, que significan la manera propia como las perfecciones positivas están en Dios, no representan positiva, distinta y propiamente esa propiedad, sino que sólo la significan o designan por medio de negaciones o términos equivalentes. Los que contemplan a Dios intuitivamente ven que estos conceptos nuestros no necesitan corrección alguna como si fueran falsos, aunque ven cuán

pobres, inadecuados y descoloridos son y cuán diversamente esos mismos conceptos se verifican en Dios y en la criatura. Se verifican en Dios y en la criatura, en cada uno a su manera, pero esas maneras diferentísimas convienen todavía en un concepto común análogo, que representa algo de lo que formalmente hay en uno y en otro.

C. *Segunda solución: la univocista.*

La segunda solución famosa es la llamada escotista, aunque es más que dudosa que sea de Escoto. Mas sea de quien fuere, se expone así: 1. Dios es formalmente semejante a las criaturas en las perfecciones que no implican imperfección, porque Dios, como causa primera y ser necesario, es omniperfecto e infinito, y así ha de tener todas las perfecciones simples que se hallen en sus efectos. 2. La manera propia como están en Dios y en las criaturas esas perfecciones es diversísima; mas esa diversidad no está en la misma razón común, sino en otras diferencias que son ajenas a la razón común; por consiguiente, cuando nuestra mente concibe las perfecciones que resplandecen en las criaturas sin atender a la manera propia como están en ellas, abstrae un concepto que conviene con perfecta identidad a Dios y a las criaturas y representa algo que formalmente está en Dios. 3. De esta manera se salva la trascendencia ontológica de Dios, porque los predicados comunes se hallan en Dios y en la criatura de una manera diversísima, aunque no por razón del predicado común, sino por una diferencia ajena a él; y se salva también la trascendencia de la cognoscibilidad divina, porque el entendimiento humano no puede ver de una manera distinta y positiva cómo esas perfecciones le convienen a Dios, sino solamente por medio de negaciones y términos parecidos.

El P. Suárez rechaza esta explicación de nuestro conocimiento de Dios. En ella no se salva la trascendencia ontológica de Dios. Dios convendría con las criaturas formalmente en el ser, en el saber, etc., y se diferenciaría de ellas no en esas razones, sino en diferencias ajenas a ellas, y de aquí se seguiría al panteísmo, como quedó bien explicado al plantear el problema (DM. 2, III, 9; Ib., V, 8).

Además, tampoco se salva en esta teoría la trascendencia divina en el orden de la cognoscibilidad, porque, según parece, Escoto defiende que puede haber especies connaturales a algún entendimiento creado por las cuales conocerá a Dios connaturalmente en conceptos quidditativos, es decir, distintos, positivos y al mismo tiempo propios (DM. 30. XI. 21-26).

D. *Tercera solución: la analogía de proporcionalidad.*

La tercera solución es la de algunos pocos cayetanistas. 1. Asientan ante todo la trascendencia divina en el orden del ser: Dios supera infinitamente a las criaturas y, por tanto, Dios es una cosa *simpliciter diversa* de todas ellas, de tal manera que no tiene semejanza formal con ellas ni siquiera imperfecta en el ser, en el saber, en la esencia, etc.; solamente puede tener semejanza de habitudes o proporciones. La habitud del ser increado a su esencia es semejante a la habitud del ser creado a su esencia, y aun estas habitudes son tan desemejantes y tan distantes que todavía son *simpliciter diversas* entre sí. 2. En segundo lugar, determinan el alcance de nuestro conocimiento de Dios. Dicen que nuestros conceptos están tomados de la experiencia y no pueden prescindir de las imperfecciones propias de las cosas que experimentamos, cual es ante todo la imperfección de composición real, de sujeto y de acto de existir o de saber, o de poder, etc. Así, cuando concebimos el ser, concebimos una existencia realmente recibida en una esencia; cuando concebimos el saber, concebimos una forma de saber recibida en un sujeto. Mas como Dios no tiene tales imperfecciones, no podemos predicar de Él estos conceptos por semejanza formal. 3. Sin embargo, el principio de causalidad nos obliga a atribuir a Dios estos predicados de una manera propia y no metafórica. ¿Cómo se compaginan ambas cosas? Muy sencillamente; diciendo que nuestros conceptos representan formalmente la perfección creada y por semejanza de habitudes o proporciones, también la perfección increada. Así, cuando decimos que Dios es ser, vida, saber, el sentido no es decir que Dios tiene un ser o sabiduría formalmente semejante a la nuestra, sino que la habitud o proporción del ser increado o del saber increado a su esencia es semejante a la habitud de nuestro ser o saber, a nuestra esencia creada. 4. Por consiguiente, propiamente hablando, no hay un concepto común a Dios y a la criatura cuando decimos que Dios es *ser, santo, sabio:* porque los conceptos que se tienen por comunes representan actual e inmediatamente, aunque implícitamente, a todos los inferiores no de una manera dispersa ni unidos copulativamente o disyuntivamente, sino unidos por la semejanza proporcional o de habitudes; y cuando atribuímos a Dios estos conceptos, se los atribuímos solamente de una manera proporcional, no por semejanza formal. 5. Finalmente, de esta manera creen salvar la trascendencia ontológica de Dios, porque Dios es tan diverso de

las criaturas que no puede convenir con ellas en ninguna perfección por semejanza formal. Se salva la trascendencia de cognoscibilidad, porque nuestros conceptos no representan positivamente ninguna perfección que esté en Dios por semejanza formal, sino por semejanza proporcional. Por fin, se supera el agnosticismo, porque conocemos determinadamente de Dios que la habitud de su ser a su esencia es semejante a la habitud de nuestro ser a nuestra esencia.

También rechaza el P. Suárez esta teoría sobre nuestro conocimiento de Dios. Primeramente echa por tierra el fundamento psicológico de la misma. Los cayetanistas dicen que nuestros conceptos positivos, como tomados de la experiencia, no pueden prescindir de las imperfecciones propias de los seres que experimentamos y, por tanto, no se podrán predicar de Dios por semejanza formal, sino por semejanza proporcional o de habitudes. Concede Suárez, como es natural, que nuestros conceptos positivos están tomados de la experiencia. Mas dice que sobre la experiencia hacemos dos clases de precisiones: una imperfectiva y otra perfectiva. La imperfectiva retiene las imperfecciones de la experiencia y no pueden atribuirse a Dios por semejanza formal ni por semejanza proporcional propiamente hablando. La perfectiva retiene la perfección que aparece en la criatura, omitiendo toda imperfección, y este concepto lo podemos atribuir formalmente a Dios no unívocamente, sino análogamente, como queda explicado al hablar contra el agnosticismo.

La segunda razón de rechazar esta teoría es porque se cae en el agnosticismo. A Dios no le podríamos aplicar formalmente ninguno de los predicados positivos que concebimos; sólo podemos decir que hay en Dios un ser y una esencia que dicen entre sí una habitud semejante a la habitud que tienen entre sí nuestro ser y nuestra esencia; mas el ser de Dios y la esencia de Dios caen del todo fuera de nuestros conceptos, y aun la misma habitud del ser de Dios a su esencia ha de caer fuera de nuestros conceptos, porque de tal manera se dice semejante a la habitud de nuestro ser a nuestra esencia, que todavía es *simpliciter diversa* de ésta (DM, 28, III, 11; *De Deo Uno*, L. 1, c 9, n. 11).

E. *Cuarta solución: la analogía intrínseca de atribución.*

La cuarta solución es la del P. Suárez, la cual queda en parte esbozada al criticar las teorías anteriores, y contiene los siguientes principios:

1. Dios es causa suficiente e imprescindible de todo ser distinto de Él y, por tanto, es omniperfecto e infinito; contiene, pues, formalmente todas las perfecciones que se ven en las criaturas y que puedan concebirse con precisión de toda imperfección, y así Dios conviene formalmente con las criaturas en las perfecciones de ser, saber, vida, santidad, etc. (DM, 2, II, 13).

2. Pero en estas perfecciones Dios se diversifica infinitamente de las criaturas a causa de su trascendencia infinita sobre ellas. Dios es ser, pero en el ser mismo se diversifica de las criaturas; Dios es saber, pero en el saber mismo se diversifica de las criaturas. Y esto quiere decir que las mismas diferencias que diversifican la perfección creada y la increada son también ser, saber, etc.; de lo contrario Dios y la criatura serían perfectamente iguales en el ser y en el saber y diferirían en otras cosas que no son ni ser ni saber, de donde se seguiría el panteísmo como queda ya declarado (DM, 28, III, 6, 7, 8).

3. Si el ser de Dios es formalmente semejante al de las criaturas, podemos prescindir un concepto común que represente positivamente aquello en que convienen, porque nuestra mente puede retener por la abstracción aquello en que los seres convienen formalmente, sin atender a la manera particular como esa perfección está en los particulares (DM, 2, II, 13; ib., VI, 10).

4. El concepto común así prescindido representará bajo su razón común de ser todo lo que es ser, y como las diferencias son ser, representará también todas las diferencias indeterminadamente bajo la razón confusa de ser, no determinadamente bajo la razón de tales seres particulares (Ib.).

5. De donde se seguirá que ese concepto será metafísicamente análogo porque representa una razón objetiva, que siendo una según la razón se verifica diversísimamente en los inferiores con orden de prioridad y posterioridad. Representa una razón confusa común, cual es el ser, la vida, etc., porque en esto conviene Dios formalmente con la criatura. Se verifica en los inferiores diversísimamente con orden de prioridad y posterioridad, porque el ser aplicado a los inferiores representa bajo su razón confusa y común todo lo que en ellos es ser; mas las diferencias *a se* y *ab alio* son formalmente ser y tienen entre sí esencialmente orden de prioridad y posterioridad; luego el ser bajo su razón confusa y común de ser representa indeterminadamente esta diversidad y orden de prioridad y posterioridad, y con esa misma diversidad se verifica en los inferiores (DM, 28, III, 7, 8, 16, 17, 21).

6. Y de aquí se entiende cómo se salva la trascendencia ontológi-

ca de Dios, porque, aunque conviene formalmente en algunas perfecciones con las criaturas, pero en esas mismas perfecciones se diversifica de ellas infinitamente. Se salva la trascendencia en el orden de la cognoscibilidad porque aunque nuestros conceptos representan algo de lo que formalmente está en Dios, pero sin embargo la manera propia como están en Dios esas perfecciones ni la vemos ni siquiera la concebimos distintamente, sino que la significamos vaga e indistintamente por medio de negaciones y de términos equivalentes. Se supera el escollo del agnosticismo dogmático porque nuestros conceptos representan algo que está formalmente en Dios, aunque no de la manera como está en Dios. Finalmente se evita el peligro del panteísmo porque, aunque atribuímos a Dios ciertas perfecciones que también convienen a las criaturas con semejanza formal, sin embargo esta semejanza es de mera analogía metafísica, no de univocidad.

Con esto damos por terminada esta larga introducción a la analogía del ser, cuya mayor declaración, justificación y defensa, según la mente de Suárez, dejamos para más adelante. Pero lo que se puede ya entrever es que Suárez es un filósofo amante de la solidez, de la cohesión y de la originalidad. De la solidez, porque parte de principios que son indiscutidos e indiscutibles en sana filosofía, como son los de causalidad y contingencia, los que se refieren al ser por esencia y por participación, etc. De la cohesión, porque manifiesta la trabazón lógica y ontológica de todas las verdades que hay que enlazar, como son aquí: la trascendencia ontológica y cognoscitiva de Dios, la representación formal por parte de nuestros conceptos de algo que positivamente se halla en Dios y la conciliación de ambas cosas por la analogía metafísica del ser y de todos los demás predicados positivos que convienen comúnmente a Dios y a las criaturas. De la originalidad, no porque invente cosas desconocidas para los maestros que le precedieron, sino porque no repite literalmente lo que ellos dijeron, ni quiere admitir a ciegas todos los elementos que ellos pusieron en cada teoría, antes repensando por su cuenta las doctrinas antiguas supo discernir en ellas lo precioso de lo vil, lo sólido de lo deleznable, y tuvo ingenio para dar bases sólidas a lo que era digno de conservarse y de encuadrarse en un sistema coherente e inconmovible y para deshacer definitivamente lo caedizo y deleznable.

J. HELLIN, S. J.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

FUNDAMENTOS DEL RELATIVISMO FILOSOFICO MODERNO

EN el terreno filosófico la palabra "*relativo*" representa lo que "*libertad*", "*cultura*", "*progreso*" y otras semejantes en el político y social. Son éstos, términos fecundos del lenguaje, cuyo significado exacto pocos se han detenido a precisar. Casi pudiera decirse que apenas existen dos personas que, al emplearlos, coincidan exactamente dándoles la misma amplitud de significado. Sin embargo, nadie se resuelve a adoptar uno de los dos extremos razonables: o a determinar fielmente su significación antes de volver a usarlo, o a abstenerse de su empleo.

En filosofía la confusión es también patente por la incuria de los pensadores en precisar justamente el sentido de esta palabra cuando la sacan fuera de su molde ordinario.

Si examinamos, pues, el término "*relativo*" y sus derivados, en la literatura filosófica moderna, encontraremos tres sentidos diversos, que vienen a ser otras tantas gradas por las que el filósofo relativista ha subido insensiblemente desde el más sano realismo al subjetivismo más absoluto y radical.

Primer sentido.

"*Relativo*" significa primariamente, y en un sentido etimológico, que trasciende a todas las demás significaciones más o menos derivadas: *lo que nos lleva a otro ser...; lo que no puede concebirse plenamente sin pensar en otro ser...*

La relación, que constituye lo relativo como tal, es aquel elemento objetivo, existente en el ser, que obliga a mi mente al pretender aprehenderlo, a trasladarse a otro objeto. Todo ente relativo guarda recóndita

en su seno una invitación, que ofrece a su curioso observador para que penetre en las interioridades de otro ser. La relación es un lazo sutil que liga los objetos entre sí; hilo de oro, que ayuda al entendimiento en sus atrevidos viajes de sondeo por los sinuosos repliegues del ser.

En este sentido, pues, podemos decir que *todo es relativo*. Todo ser creado, por lo menos, es esencialmente relativo. Un entendimiento que analice los elementos reales de todo ser—fuera de Dios—, los encontrará embebidos en la contingencia. Y si dejándose conducir por ese fiel guía no abandona en su camino la dirección de su flecha indicadora, llegará de seguro a otro ser, que le dirá algo nuevo del primero. Este completará el concepto inadecuado que tenía de aquél.

Además, en todo ser vemos verificados dos predicados reales, que nos obligan igualmente a salir del mismo para poder comprenderlo plenamente. La verdad y bondad transcendental, compañeros inseparables del ente, dicen relación a un entendimiento y tendencia, respectivamente, capaces de terminar dicha relación (por lo menos al entendimiento y voluntad divinos). Para mantener la veracidad del apotegma aducido sobre la relatividad sustancial de todo ser creado, esto basta. No es preciso entrar en la cuestión—nada fácil—de si fuera de esas relaciones transcendentales, existe formalmente en el orden real creado otra categoría de seres relativos.

Al afirmar universalmente que todo es relativo, sólo hemos excluido a Dios, Ser absolutísimo bajo todos sus aspectos. Sin embargo, esa independencia omnímoda de Dios no excluye la existencia de relaciones realísimas dentro del mismo ser divino (como nos enseña la revelación). Por el contrario, corroboran éstas el concepto establecido de lo *relativo*. En efecto: el Ser divino—como afirma la teología católica—implica esencialmente relaciones sin ser por ello relativo. Dichas relaciones—es verdad—trasladan a nuestro entendimiento de un concepto a otro diverso; más aún, podemos decir, de una realidad a otra distinta; pero nótese que esto se verifica sin salir del ámbito divino. Recorremos un camino circular al pasar de una Persona divina a otra. Es que la trayectoria seguida no es otra que la de la misma vida divina. Al considerar, aunque de lejos, esos dos latidos de la actividad inmanente de Dios, nos sentimos arrastrados, como la sangre al impulso del corazón, a los más recónditos senos de la divinidad; pero es para volver de nuevo al punto de partida.

Nótese bien esto. Para—dentro de nuestra pequeñez y limitación—comprender a Dios, no necesitamos salir de ese ámbito infinito. En él encontramos la razón suficiente de cuanto vislumbra el entendimiento humano. La diferencia, pues, con los seres creados es patente. Las rela-

ciones divinas no nos conducen a otro ser distinto del divino; las creadas, sí.

Por consiguiente, *relativo* en este primer sentido se opone a ABSOLUTO.

Segundo sentido.

"*Relativo*" puede también significar, y de hecho significa, *lo que por ser compuesto, o múltiple—actual o virtualmente—, es capaz de admitir predicados diversos, y aun aparentemente contradictorios entre sí, respecto de diversos observadores, o de uno mismo colocado bajo distinto punto de vista.*

Un ejemplo acertado nos ofrece Ortega y Gasset en su *Espectador*:

"Desde este Escorial, rigoroso imperio de la piedra y la geometría, donde he asentado mi alma, veo en primer término el curvo brazo ciclópeo que extiende hacia Madrid la sierra del Guadarrama. El hombre de Segovia, desde su tierra roja, divisa la vertiente opuesta. ¿Tendría sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son ciertamente, y ciertamente por ser distintas" [1].

Este es el primer paso que da el relativismo, por lo demás perfectamente admisible. Pisamos todavía terreno real, como en el uso de la palabra relativo bajo su primera acepción. No otra cosa queremos significar en estas frases de uso corriente y vulgar: "Esto es relativo...", "Según se mire...", "Depende de cómo se enfoque la cuestión..." Es decir, reconocemos implícitamente que se trata, o bien de un objeto compuesto de partes diversas, o de un objeto virtualmente múltiple que nos ofrece diversos aspectos, cada uno de los cuales puede ser tomado en consideración prescindiendo de los demás. Si lo comprendiésemos bajo todas sus proyecciones, si abarcásemos los problemas en toda su amplitud, no divergiríamos los hombres en nuestras apreciaciones; pero la limitación de nuestro enfoque intelectual nos obliga a ello. Ya examinaremos después si este modo de percibir el objeto parcialmente es esencial al entendimiento humano.

El relativismo aplica esta sencilla doctrina—aunque inocente en sí—al conocimiento humano, que es esencialmente relativo, en cuanto que depende de dos elementos variables—sujeto y objeto—. Las consecuencias las veremos.

---

[1] JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El Espectador*. Obras comp. Madrid, 1943, p. 127.

En el sentido indicado, *relativo* se opone propiamente a SIMPLE.

No se opone al ser actualmente simple y potencialmente múltiple, sino al simple en su virtualidad. Lo explico: La relatividad del ser, desde este punto de vista, está en razón directa de su comprensión lógica e inversa de su extensión. A mayor comprensión, mayor relatividad; a menor extensión, menor relatividad. Los polos, pues, de este eje de relatividad son, de una parte, el ser transcendental en su razón más abstracta, y de la otra, Dios. El ser transcendental, dentro de su mínima comprensión lógica, no admite apenas aspectos diversos que una facultad intelectiva pueda descubrir y examinar. Por el contrario, en este sentido —y sólo en éste—, Dios es el ser más relativo de entre todos los existentes y posibles, a pesar de su más absoluta simplicidad e independencia, porque es el que funda, por su infinita virtualidad, más puntos reales de vista respecto del entendimiento humano.

Nótese, con todo, que hablamos de un *relativismo extrínseco* al ser, y por lo mismo, no existe dificultad alguna en aplicar, bajo este respecto, al Ser absoluto por esencia el predicado de *relativo*.

Tercer sentido.

Pero en ascensión rápida subamos el tercer peldaño. Hasta aquí hemos hablado en sentido realístico. Conviene que acompañemos ahora al relativismo en su salto mortal para darnos cuenta de cerca de la ilegitimidad del tránsito.

Ya no se trata aquí de un ser que admita predicados diversos, o aun aparentemente contradictorios, sino de predicados realmente contradictorios. No hablamos ya ahora de una relatividad meramente extrínseca al ser, sino *intrínseca*. Hemos, con todo, de despojarnos de nuestras ideas, y de cuanto surge espontáneo en nuestra ideología, para poder entender al relativismo. No es que éste sueñe con realidades objetivas constituidas por predicados contradictorios, pues una afirmación tan palmariamente absurda desacreditaría con demasiada evidencia tales doctrinas. La afirmación apuntada supone, por lo menos, la solución agnóstica —fundamentalmente kantiana, aunque se intenten variaciones al tema— dada al problema básico de la Criteriología: a saber, "la realidad, si existe, no la puedo conocer". Pero esto lo trataremos más detenidamente.

Baste, por ahora, apuntar que *relativo*, en este tercer sentido, se opone a INMUTABLE, a VERDADERO (en el sentido tradicional).

Las consecuencias de semejante doctrina no se ocultan a nadie. La

verdad no es ya un canon fijo cuya determinación señale un jalón seguro en el avance de la ciencia, sino que va elaborándose al compás de la realidad histórica mudable. Es ciertamente la verdad una ecuación entre el conocimiento y la realidad; pero como ésta es un continuo *devenir*, tenemos una ecuación en la que un término es una variable. No existen, pues, proposiciones "*aeternae veritatis*"... Hasta ahora hemos convenido que así son, pero es aventurado el extenderlas para el futuro.

De ahí esa condescendencia con el error tan propia de nuestros tiempos, y la aversión instintiva a cuantas doctrinas muestren la intransigencia propia de la verdad inalterable y perenne.

Y, por cierto, que no son menos perniciosas las consecuencias deducidas en el terreno religioso. En efecto, el dogma es inmutable; es la verdad revelada, diversa ciertamente *en su expresión* a través de los siglos, pero idéntica siempre *en su contenido* dogmático. (Esto enseña la Iglesia católica). Ahora bien, si la verdad es relativa—en el sentido relativista—, no debe ya maravillarnos el hecho de que el depósito dogmático haya ido evolucionando sustancialmente en el decurso del tiempo, de tal suerte que se creyese en la Iglesia Apostólica una doctrina diferente de la del tiempo Patrístico o del actual. Mas aún: ningún inconveniente puede haber en que, no ya sucesivamente a través del tiempo, pero ni aun simultáneamente, una misma verdad afirmada por la Iglesia sea contradicha por una conclusión científica. Todo depende del punto de vista bajo el que se enfoque la verdad dogmática. Y bien pueden ser simultáneamente verdaderas—aunque nos parezcan contradictorias—la proyección dogmática de una verdad y la proyección histórica o científica. Lo único que importa a un creyente es creer lo que afirma la revelación.

Hay que confesar que en estos últimos tiempos se ha dejado sentir lamentablemente, incluso en el campo católico, el influjo de esa tendencia relativista [2].

Para esclarecer, por consiguiente, este asunto—nada fácil—, examinemos los fundamentos filosóficos del relativismo; intentemos describir su tesis, entresacando las verdades y semiverdades que en todo gran error van necesariamente envueltas. Al destilar el relativismo lograremos obtener por separado la escoria y la verdad pura. Para ello nos ceñiremos a las siguientes cuestiones:

1. Cómo fundamenta el relativismo sus afirmaciones.

---

[2] Ver Enciclica "*Pascendi*"; Juramento contra modernistas. Denz. 2146; Vaticano, D. 1818.

2. Qué parte de verdad encierra.
3. Lo inadmisible de esta doctrina.
4. El relativismo en el terreno religioso.

1. DOCTRINA RELATIVISTA

En la imposibilidad de detenernos en el estudio comparado de los sistemas relativistas, elegiremos para este trabajo uno que, por su vago contorno, pueda recoger las líneas de los demás sistemas. Preferimos a Ortega y Gasset porque su *perspectivismo* nos ofrece un esquema bastante apto para lo que pretendemos.

a) *Lugar que ocupa el "Relativismo" en la Historia de la Filosofía.* El relativismo, como tema filosófico, data de mediados del siglo XVIII, aunque ya en los albores de la filosofía se asentaron sus principios. Siempre fué verdad, pero de dos siglos a esta parte puede afirmarse con mayor razón, que la obsesión que impulsa y alienta la vida de todo filósofo moderno es la de decir algo nuevo. Es verdadera preocupación morbosa. La labor obscura de profundizar, o aclarar, las adquisiciones de orden filosófico hechas hasta el presente por el trabajo acumulado de poderosos ingenios no atrae a nadie. Todo nuevo filósofo se siente llamado a descubrir ante los ojos del mundo atónito el único camino de la verdad, desconocido hasta el presente; a descorrer el velo que nos oculta la razón íntima de las cosas. Su lema es, en términos vulgares, "Borrón y cuenta nueva".

El medio puesto en boga ya es sabido: destruir para intentar volver a edificar. Lo malo es que la labor destructiva es siempre relativamente fácil en comparación de la constructiva. Y es lamentable la frecuencia con que se repite el caso de quien, una vez terminada su obra demoledora, ya no se siente con fuerzas para emprender la fábrica del edificio filosófico, limitándose a lo más a trazar los planos de una posible construcción. Los más afortunados han visto secundada su labor por contados discípulos.

En realidad, si hiciésemos el balance de las aportaciones de la filosofía moderna, veríamos que, en su mayor parte, se reducen a un montón de ruinas, junto a las que los presuntos arquitectos han ido acumulando sucesivamente planos, esquemas, proyectos, que no han sabido llevar a la práctica. La Historia de la Filosofía Moderna es, en gran parte..., un álbum de proyectos.

Antes del siglo XVIII la labor filosófica era, por regla general, de

abajo a arriba. Nadie se creía llamado a cultivar la ciencia filosófica si no poseía una firme determinación de aportar su grano de arena —según sus posibilidades—a esa magna construcción. Hoy la tarea del filósofo es labor de zapa, de arriba a abajo. Si alguno, de Kant a esta parte, se ha atrevido a iniciar la construcción ha sido en el subsuelo, siendo su edificación subterránea, obscura, laberíntica.

No se puede negar, sin embargo, que esta tendencia—malsana cuando llega a la demasía—ha aportado sus ventajas. Todo movimiento lleva en su seno un gérmen de verdad razonable. El criticismo trajo como consecuencia una mayor circunspección en las afirmaciones, un cuidado casi escrupuloso en examinar y discutir hasta sus justos límites las bases del sistema filosófico tradicional.

Hasta Kant—a decir verdad—no se notan sino arañazos en el sólido edificio de la filosofía tradicional y perenne. El filósofo alemán fué el primero, y casi el único, que se aproximó a los cimientos e intentó socavarlos para hacer vacilar el edificio. Pero de Kant acá no se ha dado un solo paso en este sentido. El idealismo transcendental aprovechó la grieta abierta por el filósofo de Königsberg, e internándose por ella se limitó a construir nuevas galerías. No es otra la labor de Hegel y Fichte. Muchos de los filósofos posteriores puede decirse que se han perdido por el laberinto. Algunos, a fuerza de cambiar de dirección por rutas ya abiertas, se llegaron a persuadir de que pisaban suelo no hollado por nadie.

Este creo ser el caso de Ortega y Gasset. Su ansia es la novedad... Prisionero de Kant durante muchos años—según propia confesión—, creyó al fin haber logrado libertarse de sus ataduras. Pero, aunque muy a su pesar, se dibuja todavía demasiado claramente en sus páginas el inconfundible tatuaje kantiano. (¿Qué es en el fondo el relativismo moderno?)

Ciertamente le debemos gratitud a Ortega por habernos descubierto en su genial perspectivismo una fórmula clara en la que cristaliza la ideología relativista. No entro ahora a discutir su grado de originalidad, aunque ya hace sospechar algo el esfuerzo del autor por querer aislar definitivamente su sistema del perpectivismo de Nietzsche, Vaihinger y otros [3]. Pero no me interesa poner ahora en duda la propiedad filosófica de Ortega. Sigamos a grandes pasos el proceso relativista.

b) *Relativismo orteguiano* [4]. — El problema del conocimiento—que

[3] *El Espectador*, o. c., p. 127, nota

[4] Antes de entrar brevemente en el análisis del relativismo expuesto en *El Es-*

es, naturalmente, el punto de arranque—lo enfoca Ortega y Gasset en sentido dogmático, aunque él se ilusione con evitar este escollo:

"La historia de la ciencia del conocimiento—dice planteando el problema fundamental de la Crítica—nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas: es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad-escepticismo: es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual-racionalismo. El *Espectador* intentará separarse igualmente de ambas soluciones porque discrepa de la opinión donde se engendran. El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio" [5].

¿Pruebas de esta afirmación? No deben buscarse, pues sigue en esto muy de cerca al autor de la *Crítica de la Razón pura*.

Entremos, pues, en la descripción del proceso lógico del relativismo. Ya hemos visto el punto de partida de Ortega y Gasset; coloquémonos con él ante la sierra del Guadarrama. Es evidente que dos observadores colocados en Madrid y Segovia respectivamente contemplarán vertientes diversas. Si confrontásemos los datos visuales de ambos observadores, seguramente no coincidirían, ni en la forma de la montaña, ni en su altura, distancia, color, mole. Y con todo, nadie se atreve a

---

pectador, no estará de más una advertencia que podrá aclarar tal vez alguna duda.

Siguiendo las prudentes normas de crítica que el autor nos da al enjuiciar literariamente a Pío Baroja, "antes de juzgarlo [a un autor] tenemos que entenderlo" (l. c., p. 173). Para lo cual es preciso "adaptar [siquiera sea provisionalmente] los ojos del lector a la intención del autor" (Ib. p. 174). Se impone, pues, indagar su intención: "Todo escritor tiene derecho a que busquemos en su obra lo que en ella ha querido poner. Después que hemos descubierto esta su voluntad e intención, nos será lícito aplaudirla o denostarla" (p. 173).

Cabe, pues, preguntar antes de comenzar su lectura qué intenta darnos el autor en su obra. El mismo es quien nos lo dice: "Su empeño (del Espectador) es extraer de cuanto le rodea—un hombre, un paisaje, un libro—la mayor cantidad posible de buen sentido" (p. 295). Por eso se decide por el ensayo sobre autores (Pío Baroja, Azorín), libros (de Max Scheler...), ideas (estética).... "En estas páginas, ideas, teorías y comentarios se presentan con el carácter de peripecias y aventuras personales del autor" (p. 123).

Ayuda también poner los ojos en los lectores a que se dirige Ortega con su *Espectador*: "... lectores que no exijan ser convencidos, pero a la vez que se hallen dispuestos a renacer en toda hora de un credo habitual a un credo insólito" (p. 126).

Luego ¿intenta el autor convencer o distraer? ¿buscar y enseñar la verdad, o proponer ideas más o menos sugestivas y atrevidas? No nos puede ya extrañar que en esta obra sólo dedique algunas páginas del primer libro y algunas alusiones más o menos extensas en los restantes, al tema del perspectivismo. ¡Un sistema filosófico desarrollado en unas cuantas páginas! Por acertadas y profundas que sean, se confirma uno en la idea de que eso podrá ser delinear un plano, pero no levantar un edificio.

[5] *El Espectador*, o. c., p. 127.

poner en duda que ambas visiones sean verdaderas. Ciertamente carecería de sentido ponernos a disputar sabre cuál de las dos se acomoda a la realidad, puesto que ambas son verdaderas, precisamente por ser distintas.

"La verdad, (pues), lo real... se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo" (ib., p. 128). He ahí, por consiguiente, el principio básico: "*La realidad se ofrece en perspectivas individuales*" (ib.). Perspectivas, que por ser individuales serán diversas, puesto que "... lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término" (ib.).

Hasta aquí el símil. La perspectiva visual nos ha servido de base, pero no hemos de quedarnos en ella. "La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de valoración" (ib.). Existen varios órdenes de perspectiva. Cada facultad tiene el suyo, y en todas se cumple la misma ley fundamental arriba establecida.

Pero es de notar que la doctrina expuesta, contra lo que pudiera esperarse, se cumple plenamente en la perspectiva intelectual, no así en la visual. La comparación es menos afortunada que la realidad que pretende representar. En efecto, media una diferencia esencial entre ambos órdenes. El punto de vista intelectual es *intransferible;* el visual, en cierto sentido, no. Un madrileño puede trasladarse a Segovia y observar el Guadarrama por su vertiente opuesta. Puede comprobar que su visión es, sí, parcial, pero verdadera; que no contradice a la del segoviano [6]. En cambio, este es precisamente el caso en el orden intelectual. El punto de vista intelectual es incomunicable. Me es imposible

[6] Interpretamos en esto la mente más que las palabras del autor para evitar los contrasentidos que podrían resultar de no distinguir suficientemente la proyección visual, que le sirve de comparación, de la intelectual a donde su intención evidentemente se dirige.

En efecto, no parece poderse entender en este estadio la afirmación de que las proyecciones visuales son netamente individuales. Ni puede tomarse esta expresión en el orden espontáneo ni en el reflejo. Es claro que si este confronte de puntos de vista nos fuese imposible *en el orden espontáneo,* trasladaríamos a la vida la misma confusión introducida por el relativismo en el orden reflejo. La vida social sería imposible, y colocados en una nueva Babel, donde nos sería imposible coincidir en nada con nadie, sin medio alguno de rectificar, huiríamos desesperados a las selvas para poder vivir lejos de los hombres, en paz siquiera con nuestras ideas.

Pero si pretendemos sostener la misma afirmación *en el orden reflejo,* nos encontramos con no menor dificultad, ya que si realmente no tengo medio de trasladarme al punto de vista de otro, ¿con qué derecho afirmo que la proyección visual del segoviano es diversa de la del madrileño? No me es dado más que conocer *mi* verdad, y respecto de la verdad total u objetiva nos encerramos voluntariamente en un agnosticismo radical.

Damos, pues, al ejemplo de la proyección visual el mero valor de comparación aclarativa que nos sirva para entender el alcance de las afirmaciones de Ortega en la perspectiva intelectual.

trasladarme al punto de vista de otro [7]. En este orden es, por consiguiente, donde tiene su pleno cumplimiento el principio antes establecido: "La realidad se ofrece en perspectivas individuales." Mas aún: "El punto de vista individual me parece—dice Ortega—el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad" (ib., pág. 127). Y con esto hemos llegado a la cumbre del relativismo.

No hay que maravillarse al oír pareceres opuestos, ni aun contradictorios, sobre un mismo problema, un hecho, una realidad [8]. Todos son aspectos parciales de una realidad total que se quiebra en proyecciones individuales. Lo que yo veo no lo ve el otro. Tengo, pues, una misión social: la de participar a los demás mi punto de vista. "Cada hombre tiene una misión de verdad" (ib., p. 128), y en consecuencia, debe descubrir a los demás el trozo de realidad que vislumbra desde su atalaya.

Mas aún; ampliemos el concepto: "Dentro de la Humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de los demás y como un tentáculo que llega a trozos del universo para los otros inasequibles" (ib.). La realidad, por consiguiente, se integra de todas esas visiones parciales. Todos los sistemas filosóficos, que se han expuesto a través de los siglos, son dignos de nuestra atención por opuestos que parezcan. Ninguno debe rechazarse. Todos son verdaderos. "En vez, pues, de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aunan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real" (ib.).

Rápida e insensiblemente hemos llegado a las últimas consecuencias. Como se ve, la pendiente recorrida es muy pronunciada. De ahí al agnosticismo, al idealismo no hay ni un paso. No puede ya extrañarnos que sembrados por el filósofo de Königsberg los principios, se haya desarrollado tan exuberantemente en estos últimos lustros tal variedad de especies relativistas.

De ahí ese espíritu de tolerancia, que hoy es de buen tono. La verdad es por naturaleza intransigente, si bien sabe de formas en el modo

---

[7] "Donde está mi pupila no está otra—dice Ortega aludiendo más bien al orden eidético—; lo que de la realidad ve mi pupila no la ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. **Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano**—dice Goethe" (o. c., p. 128).

Sin embargo, en el orden *afectivo*, reconoce Ortega la comunicabilidad de las proyecciones individuales: "¿Qué es—dice—amor sino hacer de otro nuestro centro y fundir nuestra perspectiva con la suya?" (o. c., p. 507).

[8] "Religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra. Cierto que hasta ahora no se han resuelto las antítesis; pero cada hombre debe pensar que es él el llamado a resolverlas" (o. c., p. 148).

de imponerse; el relativismo, por el contrario, es esencialmente indulgente. Por lo menos debería serlo, y de ello hacen ostentosa profesión sus corifeos.

"(Mi intención) nos dice Ortega excluye de una manera formal el deseo de imponer a nadie mis opiniones. Todo lo contrario: aspiro a contagiar a los demás para que sean fieles cada cual a su perspectiva" (ib.) [9].

Moral relativista.—Pero son sobre todo dignas de mención las consecuencias que el relativismo saca en el orden moral.

La norma de moralidad se cae de su peso: Cada uno debe ser fiel a *su* perspectiva, a *su* misión de verdad. Ahora bien, supuesto que las perspectivas son esencialmente *individuales*, de ahí que las normas morales se multipliquen con los individuos. Todas son buenas y respetables.

Por otra parte, toda imposición de fuera le molesta notablemente a Ortega. El imperativo categórico con que le brinda Kant le parece absurdo. ¡Querer lo que otro cualquiera puede querer...!

"Yo no puedo querer plenamente, sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona" (p. 143-144).

Esto nos lleva a las siguientes consecuencias: No hay cosas buenas o malas, sino acciones individuales buenas o malas.

"Es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes *genéricos*, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien" (p. 446).

---

[9] Sin embargo, lejos de ser fiel Ortega a su norma perspectivista de respetar el punto de vista ajeno, ataca—a veces algo duramente—a quien no comparte el suyo. He ahí algún ejemplo:

1) (Ver *El Espectador*, p. 346...) Es mucho llamar "*salvajada*" a la opinión de Rousseau. ¿No es acaso *su* punto de vista? Pudiera tal vez alegarse que es un juego de palabras (... de "volver a la Naturaleza primitiva" y "al estado *salvaje*" ... *salvajada*); pero los párrafos que siguen distan algo del humorismo.

2) (*El Espect.*, pp. 318-319). Sonríe Ortega compasivo ante la candidez del P. Nieremberg. No ignoramos la excesiva buena fe y proverbial credulidad de nuestro escritor; pero en el caso a que nos referimos, el ataque es infundado. Nieremberg dice que nada valen las cosas de este mundo desde el punto de vista en que el se coloca. (Basta leer el título de su obra, citado por el mismo Ortega: *Diferencia entre lo temporal y lo eterno.*) La afirmación del asceta es clara: comparadas las cosas de este mundo con las eternas, nada valen, supuesto que la vida es un viaje..., que nuestra mansión definitiva no está en este mundo, etc. No dice que las cosas *en sí mismas* sean despreciables, sino para un tal viajero; aunque puedan en sí ser valiosas, y aun muy deleitables para el viajero que—apartándose de su camino las quiera disfrutar. La interpretación, desde el punto de vista de Nieremberg, es obvia para todos, menos... (¡quién lo dijera!) para el padre del perspectivismo precisamente.

3) (*El Espect.*, p. 491). ¡Es tan claro el sentido cristiano...!

Más aún: no hay actos indiferentes. Lo que es bueno en uno es malo en otro (ib., p. 447).

Ya aparece claro en qué consiste la transgresión de la norma moral. "La esencia del pecado (es) querer ser tenido por lo que no es" (p. 196). Quien es fiel a su punto de vista, quien desempeña bien el papel que le ha tocado en el mundo, cumple *su* código moral.

La posición relativista en el campo moral es sumamente cómoda, como puede verse, y suscita la sospecha de si no se habrá devanado los sesos el relativismo construyendo todo el sistema para justificar de alguna manera una ética tan atrayente.

Efectivamente, las normas concretas y tajantes de moralidad le molestan al relativista. Resulta muy ventajoso elegir una perspectiva moral que "*no me obligue a estar descontento de mí*" [10]. Quiere el relativista unas normas *ideales*, que como tales "ni pueden ni tienen que ser realizadas" (p. 232). "Ninguna moral que verdaderamente lo sea se puede cumplir: sus normas se elevan como esquemas incorpóreos en el límite de nuestro horizonte vital" (ib.). Lástima de esfuerzo inútil, pues la norma moral escapa a nuestra libre determinación. No se elige, sino que se impone, como todos experimentamos, y no dejó de reconocerlo el mismo Kant.

Con todo, repetimos, al leer afirmaciones como ésta: "La vida cobra sentido cuando se hace de ella una aspiración a no renunciar a nada" (p. 148), no puede uno menos de venir en seria sospecha acerca del convencimiento que puedan engendrar tales doctrinas en sus partidarios.

c) *Fundamentos del Relativismo.*—Hasta aquí hemos apuntado en sus líneas generales el proceso lógico del relativismo, reflejado en las páginas de Ortega. Pero ¿no nos sería lícito penetrar en el fundamento lógico de todos esos razonamientos? ¿Es este un sistema completamente a priori, invención gratuita, concepción sentimental de la vida..., o es más bien una interpretación, más o menos errónea, de algún hecho real que le preste fundamento?

Quien ignorase, en efecto, la mentalidad íntima relativista, no podría explicarse la desproporción existente entre los principios sentados y las consecuencias de ellos deducidas. Al leer la proposición fundamental del perspectivismo orteguiano, no tenemos gran dificultad en asentir a sus asertos; pero cuando páginas más adelante oímos afirmaciones de sabor

[10] "Esto no puede ser, no puede ser: una interpretación de la Etica que obligue formalmente al hombre a estar descontento de si mismo, prueba *ipso facto* su falsedad" (o. c., p. 232).

plenamente idealista, nos quedamos perplejos, como a quien en juego de manos se le ha escamoteado algo en la penumbra.

Late oculta, en verdad, una premisa menor en lo expuesto hasta ahora que es la que justifica lógicamente la consecuencia, dentro de la ideología relativista. Y es que se halla envuelta en esta cuestión el difícil problema del conocimiento, que a pesar de haber monopolizado en estos últimos años la producción filosófica, no ha recibido de ella sino débiles destellos de luz. Veámoslo.

Relatividad del conocimiento.—El conocimiento es algo esencialmente relativo en el primer sentido arriba apuntado. No podemos ciertamente concebir un pensamiento, una idea, sin un sujeto pensante. Ni aun suponiendo un Conocimiento Subsistente e Infinito, nos libramos de la necesidad de concebir un cognoscente que lo produzca.

Ni menos absurdo resulta, por otra parte, fingir un conocimiento sin objeto. ¿Qué puede significar una representación intencional que nada represente?

Pero además el conocimiento es relativo en el segundo sentido de los expuestos. Se desprende naturalmente del primer significado. El conocimiento, en efecto, si dice relación esencial a dos extremos, es una función de los mismos, dependiendo consecuentemente de la naturaleza y disposiciones del sujeto, de una parte, y del modo como se presente el objeto, de otra. Tenemos, pues, ya los diversos puntos de vista a que aludíamos. De ahí que las denominaciones del sujeto y objeto—entre las que ocupa un puesto preeminente la de *verdadero*—participarán de esa relatividad esencial.

Pero ponderemos las dificultades que encierra este problema en orden a la aparente inestabilidad de la función cognoscitiva. El conocimiento por su función mediadora entre los dos extremos que relaciona, debe participar de la naturaleza de ambos. Es una central que conecta al entendimiento—o sujeto en general—con el objeto externo para que ambos se comuniquen. Mas he ahí la dificultad: sujeto y objeto son las más de las veces términos heterogéneos, y el conocimiento en dichos casos ha de participar de la naturaleza de ambos. ¿Quién cede en esa colisión de derechos? Propiamente ninguno, viéndose así forzado el conocimiento, en determinadas ocasiones, a ser—*en algún modo*—material e inmaterial a la vez, extenso e inextenso. Sin embargo, uno de los elementos saca siempre ventaja. El conocimiento superior es una asimilación vital, como otra cualquiera de las que opera el organismo, y como tal consiste en la aprehensión y como absorción de elementos extraños y externos,

que deben transformarse en sustancia propia e incorporarse al organismo. Ahora bien, la teleología de la función asimilativa exige que en ella lo advenedizo al organismo se acomode al modo de ser al mismo, según el conocido apotegma filosófico: "*Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.*" Es decir, que en definitiva es la facultad la que prevalece en la contienda. La experiencia nos demuestra que tenemos un conocimiento suficientemente exacto de la extensión, y la razón nos prueba que ese conocimiento de la extensión es inextenso e inmaterial.

Como puede verse no es el conocimiento una relación como las ordinarias, sino que la asimilación intencional forma categoría aparte. Si a alguna recuerda es a la relación de semejanza, aunque harto difiere de ella.

El problema de la relatividad del conocimeinto se complica al puntualizar más cada una de las clases de función cognoscitiva: percepción sensible, aprehensión, juicio, raciocinio. Veámoslo.

La intuición sensible es la más próxima a la relación de semejanza. Sin embargo, la facultad no puede asimilar inmediatamente el objeto mismo—como es evidente—. Para obviarlo, la sensación hace como de sustituto del objeto exterior trasladado a la facultad, recogiendo en sí como en un espejo el relieve objetivo de la realidad en todos sus pormenores con el fin de notificarlo al sujeto. Comienza, pues, ya la metamórfosis del objeto intencional.

Pero el proceso cognoscitivo no para aquí. En los animales recorre éste todavía un camino breve hasta llevar esta noticia a la facultad colectora, denominada "*sensus communis*" por los escolásticos, y "*conciencia sensitiva o animal*" por los modernos. Con esto ha llegado a su término. Pero en el hombre no para el mensaje hasta entregarse el comunicado a la conciencia íntima del sujeto.

Mas he ahí la nueva dificultad. ¿De qué mensajero echaremos mano ahora? Entramos en terreno oscurísimo. Desconocemos por completo el interior de ese túnel y tan sólo hemos logrado husmear algo en sus bocas de entrada y salida. Podemos controlar ambos extremos, pero ignoramos el medio. El entendimiento—según sentencia probable de una importante escuela filosófica—usa un procedimiento ingenioso: desposee al objeto del elemento inasimilable para poderlo introducir en su organismo; es decir, desmaterializa la percepción sensible, con lo que conoce directamente el singular material. Si el proceso continúa, y de la idea concreta queremos pasar a lo abstracto, el entendimiento prescindirá de nuevo de lo individual, quedándose con la idea universal; idea que no deja de reflejar los rasgos de la realidad que representa. Lo que nos dice del

objeto está fielmente reproducido, aunque no el modo como se halla en el orden real. Los sentidos, y el entendimiento en sus dos funciones, obran como polarizadores que van eliminando sucesivamente radiaciones incompatibles con su naturaleza. Los rayos supervivientes son auténticamente los mismos que caminaban por el éter antes de internarse en el polarizador; solamente que ahora se han aislado de sus compañeros de viaje. Esta operación, hágala el *entendimiento agente* de los escolásticos o quien se quiera, es preciso admitirla. No basta ponderar la dificultad y contentarse—como algunos—con poner reparos a las hipótesis que se han formulado. Es preciso responder categóricamente al problema. Sabemos que en los departamentos interiores de la conciencia no se admite a la materia; sabemos que la materia llama a sus puertas. Por consiguiente, aunque lo ignoremos, como dato experimental, nos vemos precisados a imaginar un laboratorio de paso, donde un poder oculto transforma en sus retortas los elementos convenientes.

Si pasamos ahora al acto característico del sujeto pensante, el juicio, encontraremos una nueva relación que condiciona otra vez la representación objetiva a nuevos elementos. Esta relación es más difícil de catalogar que la anterior. Por ella, en efecto, el entendimiento, después de haber analizado el contenido de dos predicados, intuye la conveniencia o disconveniencia de ambos y la afirma o niega, atribuyendo la existencia a aquel objeto, o bien colocándolo en otro grado de la escala de los seres.

Este es el acto supremo de la conciencia. Más aún: puede afirmarse que, en definitiva, en tanto conoce el entendimiento en cuanto ejercita esa facultad de afirmar o negar algo del objeto[11]. El camino recorrido hasta llegar a esta función judicial es, en efecto, largo, laberíntico y en función de algunos elementos variables.

Mas si atendemos ahora a los caracteres relativos del conocimiento *respecto del sujeto pensante*, las dificultades aumentan. Nadie puede negar que el conocimiento está en función de las condiciones subjetivas del que conoce. Sabidos son los errores de percepción en el sentido de la vista (daltonismo, etc.). Los imprecisos datos aportados por el tacto (dureza, temperatura...) son interpretados variamente según los estados del sujeto. Además, respecto del juicio, nadie ignora que las ideas adquiridas, sentimientos, prejuicios, inclinaciones, etc., influyen notablemente en la percepción de la identidad entre dos predicados objetivos.

---

[11] Incluso para poder afirmar con verdad que el animal conoce, nos vemos precisados a admitir un juicio virtual o comparación elemental de los términos *concretos* que se comparan. Una representación intencional semejante a la de un espejo mudo no es conocimiento.

Resumiendo brevemente: el conocimiento es una función de dos variables: sujeto y objeto. Objeto, que sufre transformaciones al ser presentado a la facultad sensitiva; al trasladarse a la facultad superior del conocimiento; al ser careado con otro concepto en orden a la intuición de su conveniencia o disconveniencia mutua. Sujeto, que varía según sean normales o no las condiciones de la facultad y aun dentro de los adjuntos ordinarios, según sean las disposiciones peculiares del mismo.

La dificultad no tenemos por qué ocultarla. Un paso más y hemos planteado el problema con toda su crudeza. *Si la verdad es una relación de semejanza del sujeto al objeto, del juicio a su contenido, la verdad participará de la variabilidad de todos esos elementos.*

Las consecuencias que pueden deducirse de aquí, según sea la solución que se dé al presente problema, son de notable trascendencia para toda la filosofía. Y aquí se encierra el verdadero fundamento racional del relativismo, que mal entendido puede conducir a desviaciones de importancia. La verdad—se afirma—es una relación; está en función de diversos elementos, algunos de ellos variables, otros no perfectamente controlables... Por consiguiente—concluye el relativista resbalando de consecuencia en consecuencia, sin mirar los abismos que salva—, la verdad es relativa, es algo esencialmente dependiente del punto de vista, del enfoque intelectual... es completamente subjetiva. Fatigada la mente por los zig-zags del camino recorrido, por la oscuridad del abismo en que penetra el objeto intencional, se ha lanzado a una solución mucho más cómoda del problema ciertamente; pero de espaldas por completo al sentir común.

No decimos que este sea el proceso seguido por el relativismo, ya que son muchos y muy diversos los caminos por los que se ha desembocado en la tesis que impugnamos; pero es indudable que la verdad fundamental que ha originado tales aberraciones es la relatividad de la función conocimiento.

Veamos cómo Ortega nos refleja este estado.

Es de notar, de paso, que pocos han ponderado con más claridad "a priori" la dificultad del problema del conocimiento. Con la maestría que le caracteriza en el uso de la metáfora, nos pinta de relieve el extraño fenómeno de conciencia que llamamos conocimiento:

"Concebir un objeto clara y distintamente es pensarlo por separado, aislarlo con el rayo mental de todo el resto. Por esta razón ,concebimos mejor lo variable que lo permanente... (ya que) al ausentarse el objeto de una combinación deja en ella el perfil de su hueco, como la pieza que falta en un mosaico... Se comprende (por consiguiente) que nada haya más difícil de con-

cebir, percibir, describir y definir que ese fenómeno universal, ubicuo, omnipresente: la conciencia..., pues (va) incluída como anejo inevitable en todo otro fenómeno... indefectiblemente, sin que se ausente nunca" [12].

La consecuencia es que

"este fenómeno universal de la relación entre el sujeto y el objeto, que es el darse cuenta, sólo podrá concebirse comparándolo con alguna forma particular de las relaciones entre objetos. *El resultado será una metáfora*" (ib., pp. 438-439).

Esta consecuencia—hasta cierto punto verdadera—es fundamental en la ideología orteguiana, pero en un sentido que sobrepasa los límites de lo admisible. Ciertamente nos vemos precisados a recurrir a la metáfora para describir la naturaleza del fenómeno de conciencia, de la percepción sensible, del conocimiento intelectual; pero a la vez tenemos la clarividencia de su verdad objetiva. El valor de la metáfora alcanza a la *explicación* del fenómeno, no a su naturaleza íntima. Pero dejemos para después el poner nuestros reparos. Sigamos ahora el desarrollo del proceso cognoscitivo descrito por Ortega.

Enuncia así el problema:

"Vemos la Sierra del Guadarrama. Lo montaña tiene cerca de 2,000 metros; es granítica, azulada y cárdena. Nuestra mente no tiene tamaño alguno; es inextensa, incolora y sin resistencia. El objeto y el sujeto poseen, pues, atributos antagónicos, se repelen mutuamente."

...Por otra parte,

"el hecho de que nos demos cuenta de una cosa nos revela indubitablemente que la cosa, en nuestro ejemplo la montaña, *está* en nosotros". "Pero (he ahí el problema), ¿de qué modo puede estar una montaña de 2.000 metros en un espíritu que no es espacioso?" (ib., p. 439).

Ante la presente antinomia los pareceres se bifurcan. Para resolver este problema el mundo antiguo recurre a la metáfora de la huella que un ser material deja en otro al chocar con él, a la impronta que el sello graba en la cera. Para ellos el sujeto y objeto obran como dos cosas corporales, independientes entre sí.

"Esta doctrina entiende la conciencia o relación entre sujeto y objeto como un suceso real, tan real como pueda serlo el choque entre dos cuerpos. Por eso se le ha llamado realismo" (ib., p. 440). "De tal simiente brota la

[12] *El Espectador*, o. c., p. 438.

concepción antigua del mundo. Para ella *ser* quiere decir hallarse una cosa entre las otras... El sujeto no es más que una de tantas cosas inmersa en el gran "*mar del ser*", que decía Dante. Su conciencia es un pequeño espejo donde el contorno se refleja nada más" (ib., p. 440).

El mundo moderno discurre de otra manera. La facultad, al conocer, no recibe en su seno directamente el objeto—como es evidente—, sino un sustituto de éste fabricado por ella misma. Ahora bien; "lo que se recibe se adapta al modo del recipiente", o como lo formula el Angélico: "Omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est" [13]. Supuesta, pues, esta transformación de parte del objeto se pregunta el relativista: ¿Qué es lo que conozco? Los más moderados responden con Kant que conocemos la reacción de nuestra facultad ante el excitante externo, el modo cómo se nos presenta el objeto, no el objeto mismo: en otros términos, el *fenómeno*, que es producto exclusivo de nuestra facultad cognoscitiva. El relativismo avanzado se aisla por completo del mundo exterior, cortando las únicas ataduras que les había dejado el kantismo: Conozco la verdad objetiva, porque no hay más verdad objetiva que la que crea mi pensamiento.

Oigamos a Ortega:

"La imagen de la tabla cerina es incongruente con el hecho que pretende aclarar. Cuando el sello moldea la cera, tenemos con la misma evidencia delante el sello y la huella por él dejada. Podemos, pues, comparar aquél con ésta. Pero al ver la Sierra del Guadarrama no vemos sino su impresión en nosotros, no la cosa misma. Si se tratase de una alucinación no percibiríamos la menor diferencia. Por tanto, hablar de que los objetos existen fuera y aparte de nuestra conciencia será siempre una aventurada suposición. No tenemos noticia auténtica de ellos sino cuando están en nuestra mente, cuando los vemos, imaginamos o pensamos. Dicho de otra manera: el hecho de que las cosas en algún sentido están en nosotros es indubitable. En cambio, siempre será dudosa, problemática, la existencia de esas cosas fuera de nosotros... Descartes se resuelve a la gran innovación. La única existencia segura de las cosas es la que tienen cuando son pensadas"... "Al sello y la tabla de cera se sustituye una nueva metáfora: el continente y su contenido. Las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenidos de ellas, son ideas. La nueva doctrina se llama idealismo" (ib., p. 441).

Para el idealismo, por consiguiente, como acabamos de ver, *ser* es "*conocer*".

Ya hemos visto cómo el relativismo se decide por esa segunda metáfora. Mas aunque elige la segunda posición, se refracta luego en innu-

[13] 1, q. 14, a. 5.

merables variantes. El criticismo agnóstico duda de la conformidad del sujeto y objeto. Es la posición más consecuente dentro de todo. Las premisas expuestas nos podrían llevar a lo más a este agnosticismo radical. Negar positivamente la realidad extrasubjetiva—como lo hace el idealismo—, desposeer a la verdad de su valor objetivo en el sentido realista, es ir demasiado lejos. El relativista no tiene títulos para hacerlo.

Todos empero coinciden en negar a la verdad objetiva su dote más preciada, la *inmutabilidad*. Los más moderados nos dirán que la verdad es una ecuación en la que desconocemos uno de los términos, y nada tiene de particular que a distintos sujetos se presente de diverso modo. Los exaltados, que identifican el concepto objetivo con el objeto en él representado, no sentirán empacho en imaginar la verdad objetiva como fruto de la actividad subjetiva y consiguientemente diversa para cada individuo.

El camino recorrido, en resumen, es éste. De la *relación* del objeto al sujeto, que *ciertamente varía*—aunque, como veremos, sólo accidentalmente—, deduce el relativismo el *valor relativo del objeto "en sí mismo considerado"*. Objeto, por consiguiente, que, o no puede conocerse (agnosticismo), o es conocido de muy diversa manera por distintos sujetos (relativismo).

Como se ve, hemos saltado rápidamente del primer sentido del término *relativo* al segundo y de éste al tercero.

No es otra la premisa menor que latía en los razonamientos arriba expuestos. Con ello quedan las cartas boca arriba para pensadores como Ortega, quienes no parecen pretender llegar tan lejos. Es evidente que si *ser* es "*ser conocido*", o—como han dicho los portaestandartes del más extremado idealismo—ser es "*conocer*" ("Il *pensiero pensante*", no "il pensiero pensato"); si no es el objeto la causa del conocimiento, sino, por el contrario, el conocimiento es la causa adecuada y total del objeto, ya no puede extrañarnos que se nos hable de verdad mudable, de verdad "*individual*", de que la verdad "*sólo entre los hombres llega a ser vivida*". En otro supuesto cualquiera, semejantes expresiones no parecen tener un pleno sentido.

d) *Teoría de la "Relatividad"*.—El concepto de *relatividad* arroja también luz sobre esta cuestión, pues la relatividad no es otra cosa que *el relativismo de la física*.

La teoría de la relatividad parte del mismo punto de arranque que el relativismo, es decir, del segundo sentido antes apuntado de lo relativo.

El fenómeno de la aberración de la luz parecía probar suficientemente

que el éter permanece inmóvil. Esto supuesto, era evidente que la tierra en su movimiento de rotación y de traslación a través de dicho medio provocaría como reacción en sentido contrario un viento de éter. Surgió en seguida la idea de comprobación. Para ello ideó Michelson su ingenioso y sencillo interferómetro, con el que no sólo pretendía controlar, y como grafiar, la corriente etérea, sino que audazmente aspiraba nada menos que a averiguar la dirección y velocidad absoluta de la tierra en el espacio, mediante los efectos ópticos que deberían originarse de la composición de movimientos. Lorentz había dado las fórmulas. Se realizaron las experiencias con toda escrupulosidad. Morley y Miller repitieron el experimento en 1904 y 1905, perfeccionando las condiciones del interferómetro; pero el viento de éter no acusó su presencia. Quedó constituído el problema.

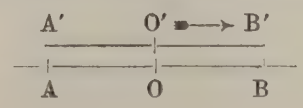
Ante esta perplejidad, Lorentz avanza la siguiente explicación: La longitud de un cuerpo depende de su movimiento. Los cuerpos se acortan en dicha dirección. De ahí que el brazo del interferómetro, al coincidir con la dirección del movimiento absoluto de la tierra en el espacio, pierda longitud y anule las interferencias que se esperan.

Estando así las cosas, interviene Einstein aportando al problema una solución luminosa. La explicación de Lorentz le parece rebuscada y excogitada únicamente para solucionar el presente caso. Pensó, pues, en una solución más general. Tal vez no se ha profundizado lo bastante en los conceptos de espacio y tiempo, que son la base de los de velocidad y simultaneidad. Analizó, pues, este último y, en efecto, halló la solución.

La mecánica clásica ya había echado desde Galileo los fundamentos de la Relatividad, tratándose solamente de un movimiento rectilíneo y uniforme; pero el genio de Einstein lo extendió a todo género de movimientos y de sistemas móviles. Recordemos ideas fundamentales.

El concepto de simultaneidad es relativo para dos observadores colocados en distintos sistemas de los que uno está en movimiento. La simultaneidad de dos fenómenos implica la realización de ambos en una misma unidad de tiempo, el cual está a su vez en función de la velocidad y el espacio. Variado uno de estos elementos, por ejemplo, la velocidad, para uno de los observadores, variarán "ipso facto" los demás.

Supongamos dos observadores O y O'. El observador O situado en el sistema fijo AB, y el O' en el A'B' en movimiento. Si a un mismo



tiempo encendemos dos focos luminosos en los puntos A y B, equidistantes de O y O' (se supone que el fenómeno lumínico se verifica en el momento de la coincidencia de O y O'), el observador O acusaría la simultaneidad de la aparición de las dos luces. En cambio, el observador O', que por razón del movimiento en dirección de la flecha recibiría antes la luz procedente de B, que la de A, podría comprobar experimentalmente que ambos fenómenos no eran simultáneos.

No vamos a entrar en pormenores impropios de este trabajo; pero lo indicado basta para comprender que el punto de arranque es el mismo que para el relativismo. Un mismo hecho aparece como diverso para dos observadores colocados en distinta proyección o punto de observación (nada importa que el movimiento sea uniforme o acelerado). Nos encontramos en el segundo sentido del término relativo. El fenómeno es real, verdadero, y en sí mismo perfectamente determinado; sólo varía para los distintos observadores por ofrecerles diversos aspectos de su realidad, rica virtualmente en puntos de vista (tantos cuantos sistemas se finjan en movimiento con relación al AB). Ambos observadores cuentan con datos diferentes del mismo hecho. Ambas observaciones son verdaderas, y precisamente por ser distintas.

Esto no ofrece dificultad. Pero he ahí que algunos de los defensores de la teoría de la relatividad, incurren en el mismo error que los relativistas. Dando un salto—sin suficiente fundamento lógico—del segundo al tercer sentido de lo "relativo", pasan de la relatividad extrínseca a la intrínseca al ser. No es ya relativo y variable el punto de vista, la observación, sino el fenómeno físico, el objeto mismo observado.

Muchos de ellos sin duda no pretenden hacerse responsables de todas las consecuencias a que tales afirmaciones conducen, y que sin duda no llegan a prever. Otros, en cambio, obran conscientemente, llevados de sus prejuicios filosóficos, que ven confirmados una vez más en el campo científico. Sin embargo, a la legua se ve que las consecuencias sobrepasan las premisas.

El mismo Einstein, que entre los relativistas científicos es moderado en sus expresiones, formula las siguientes afirmaciones:

"La escala rígida *es más corta* en movimiento que en reposo, y lo será tanto más cuanto más rápidamente se mueva; para v = c su longitud será nula e imaginaria para velocidades superiores a la de la luz, la cual aparece así como una *velocidad límite que ningún cuerpo puede alcanzar ni mucho menos sobrepasar*" [14],

[14] A. EINSTEIN, *Teoría de la Relatividad especial y general*. Trad. de F. Lorente del No. Madrid, 1921, p. 19.

Claro está que en las fórmulas lorentzianas, si $v = c$ (velocidad de la luz), la unidad espacial es igual a cero; y si $v > c$, pasa a ser imaginaria. Pero en realidad la interpretación auténtica de la fórmula no es que la velocidad de un móvil no pueda superar la de la luz, sino que siendo la luz precisamente un elemento de medida, en el caso de que la velocidad del móvil iguale a la del metro que elegimos, queda anulada la posibilidad de medición. Con mucha mayor razón en el caso de una velocidad superior. La escala, por otra parte, *no se acorta*, como es evidente, sino que *experimentalmente* se halla más corta, lo que no es lo mismo.

Y en otro lugar:

"... no hay una *trayectoria* (curva descrita por un móvil), sino solamente *trayectoria respecto de un cierto cuerpo de referencia*" (ib., p. 5).

Quien haya seguido el razonamiento einsteiniano, ya entiende el alcance de esta afirmación, pero las palabras suenan de otro modo. Más conforme con la realidad sería limitarse a decir que "no puede determinarse físicamente la trayectoria absoluta del móvil". Lo curioso es que sea el relativismo precisamente el que tenga que expresarse en términos tan categóricos y absolutos.

De igual modo al aludir Einstein a la ley de la composición de velocidades en la mecánica clásica afirma que "*en la realidad dicha ley no es cierta*" (ib., p. 9), cuando debiera hablarse de que no es comprobable experimentalmente. Podríamos prolongar las citas.

Si todo quedase aquí, no tendríamos que reprochar nada a la Relatividad, pues no pasarían de ser hipérboles, o expresiones enérgicas, que literariamente quedarían justificadas; pero la realidad demuestra que tales afirmaciones, en algunos, proceden de convicciones más íntimas, y que tales autores abrigan la persuasión de que no sólo las *medidas* en sí consideradas, sino las *cosas mismas medidas*—como la extensión, el tiempo, el movimiento—, son en sí variables apariencias.

La tendencia que hemos notado en la fraseología einsteiniana se ha acentuado desmesuradamente—como suele suceder—en algunos de sus discípulos. Si no temiésemos ser prolijos aduciríamos variedad de testimonios claros en los que no sólo se afirma que "Nada hay absoluto en la Naturaleza, si no es la velocidad de la luz", sino que "el espacio y el tiempo han sido despojados por la nueva teoría de las últimas trazas de realidad objetiva", juzgando ya como añejos prejuicios "la concepción tradicional del espacio y tiempo".

Ni se detienen aquí algunos partidarios de la Relatividad. De ahí se ha llegado a deducir—haciendo coro en el campo científico al relativismo filosófico—que *toda verdad,* no sólo la científica, es relativa. El efecto útil que en este terreno han tenido tales exageraciones ha sido el de distinguir cuidadosamente entre los conceptos absolutos que tenemos de muchas cosas—masa, espacio, tiempo—y las mediciones relativas que corresponden a dichos conceptos.

Comparando el procedimiento seguido por los partidarios de la Relatividad y del Relativismo, y recogiendo sus conclusiones, podemos decir que son dos caminos que parten del mismo punto, se bifurcan luego siguiendo cada uno su curso propio más o menos paralelamente, hasta confluir de nuevo en el mismo término. En efecto:

a) Ambos arrancan de una noción sana del término "relativo", como hemos visto.

b) Empero pronto se separan:

1. La Relatividad examina casi exclusivamente los conceptos de masa, tiempo, espacio, simultaneidad.
   El Relativismo se detiene sobre todo en los de conocimiento, verdad, conciencia, yo...

2. La Relatividad—en su posición moderada—no duda del movimiento que somete a experiencia, sino del sujeto del movimiento. No duda de la *realidad* (movimiento), sino de la *apariencia* (que sea tal cuerpo el que precisamente se mueve). Concluye que no pueden determinarse las magnitudes absolutas, sino sólo las relativas, respecto de un sistema.
   El Relativismo moderado—posición kantiana—, por el contrario, no duda de la *apariencia,* sino de la *realidad;* no del *fenómeno,* sino del *noúmeno.*

c) La Relatividad y el Relativismo, en sus posiciones extremas, se unen. Coinciden en negar la verdad absoluta, admitiendo sólo la relativa. Lo *inmutable,* lo *verdadero en sí...* no tiene sentido alguno.

2. LA VERDAD DEL RELATIVISMO

Aunque consideramos aquí el sistema relativista en general, sin embargo, nos detendremos en algún punto principalmente.

Acabamos de ver que la piedra de escándalo para el relativismo es

el proceso cognoscitivo; dicho más concretamente, la variación mórfica que experimenta el objeto en su viaje intencional del mundo exterior a las intimidades de la facultad cognoscitiva. Ya hemos podido observar las exageraciones a que se ha llegado en este punto.

¿Qué hay, pues, de verdad en todo lo dicho? Porque todo gran error es siempre —según la atinada observación de Ortega—"una gran verdad exagerada, violentada..." "Una idea sólo puede adquirir el tamaño de grande error cuando arrastra consigo una verdad de alto porte. De otro modo no podría tenerse en pie, ganar adeptos y proliferar [15].

Determinemos, por consiguiente, algunas concesiones que se han de hacer de buen grado al relativismo respecto a la relatividad del conocimiento. Y ante todo examinemos las modificaciones que sufre el objeto intencional.

A) *Modificaciones debidas al sujeto cognoscente.*

1. Empecemos por una modificación que pudiéramos llamar *negativa*, y como tal impropia. Hay que confesar que todo conocimiento humano es inadecuado a la realidad, es parcial. Esto nadie lo ha puesto en duda. Es esta una imperfección radical del conocimiento creado, propia de toda facultad finita y limitada.

En efecto, cada facultad percibe del objeto solamente aquel elemento para el que nos ha sido dada. La ley es general, y no sólo se limita a los sentidos, sino que alcanza también a la facultad superior. La vista —por poner un ejemplo— percibe el color del objeto como dato primario, y la extensión en cuanto va envuelta en él; pero nada me dice de la dureza del objeto, del sabor, del olor del mismo, etc... Más aún: percibo con la vista solamente el color extenso de la cara del objeto que mira hacia mí. Mi visión actual no acusa más. El oído, por su parte, percibe únicamente los sonidos, y en la misiva que remite el objeto a la facultad auditiva no se hace mención de los demás datos objetivos. Así los restantes sentidos. Es una limitación del sentido, una imperfección negativa. El entendimiento a su vez padece semejante anemia perceptiva. No agota la inteligibilidad del objeto que intuye o simplemente conoce. A lo más, puede aspirar a mirarlo sucesivamente por sus diversas caras para tener de él una noticia más completa.

Como puede verse, estamos aquí hablando implícitamente de las proyecciones perspectivistas. Los puntos de vista relativos, en el segundo

[15] *El Espectador*, o. c., p. 556.

sentido expuesto, son esenciales a nuestros conocimientos. Es una concesión fundamental que debe hacerse al relativismo orteguiano, aunque por otra parte no ofrece dificultad alguna en el orden epistemológico. La proyección que veo de la mesa en que escribo me oculta parte de ella. Es cierto que no la veo íntegra; pero es evidente que esto no ha introducido modificación alguna real en el objeto intencional.

Por eso hemos advertido que bajo este aspecto la modificación—si es lícito hablar así—que sufre el objeto es *impropia*, porque, en último término, el conocimiento intuitivo representa el objeto fidelísimamente como éste es. Es un espejo, o una fotografía, en los que quedan con exactitud física todos los repliegues del objeto; únicamente que bajo sólo una proyección. El madrileño que observa la Sierra del Guadarrama—para usar el ejemplo de Ortega—la ve tal como existe, aunque no pueda apreciar la perspectiva segoviana de la sierra madrileña.

Lo mismo puede decirse del conocimiento abstractivo. La consideración de uno solo de los aspectos de un objeto virtualmente múltiple no arrastra consigo variación alguna en el mismo. Pero una mirada más detenida de este punto la dejamos para adelante.

2. Pasemos ya a las modificaciones *positivas* del objeto intencional. Mas al tratar del proceso que se desarrolla en la formación de la idea es necesario precisar bien el estado de la cuestión; lo que nos dará pie para hacer alguna concesión más al relativismo.

Tratamos únicamente en estos párrafos del conocimiento *normal* y *primitivo*. Es claro que un conocimiento adquirido en condiciones *anormales* ha de traer como consecuencia las correspondientes variaciones del objeto intencional. Los ejemplos son conocidos. Quien se halle presa del miedo, verá en medio de la noche levantarse de entre las tinieblas cuerpos deformes que se avalanzan sobre él. El objeto lo ha creado por completo la imaginación con ocasión tal vez de algún ligero movimiento... Pero de ahí nada se sigue en favor de la relatividad del conocimiento en sí mismo.

Decimos además que nos referimos al conocimiento *primitivo*, es decir, al conocimiento puro, tal como se tiene en las primeras experiencias; o, si se quiere, al conocimiento actual en cuanto responde estrictamente al excitante real y presente, pues no olvidamos aquí la teoría de la Forma. Sabido es que son muy pocas las sensaciones puras que percibe un organismo adulto. Los datos inmediatos, adquiridos en sensaciones anteriores, se han ido almacenando en la conciencia y surgen de nuevo a la evocación de una nueva sensación. Las imágenes se asocian en tropel alrededor del elemento sensorial nuevo, fundiéndose con él como los colores

se núnan en una nueva combinación. Más aún: invitando a un engaño, fácil de corregir, tienden a la objetivación con la misma fuerza de la sensación actual. Aseguraríamos que los estamos viendo, por más que un examen reflejo del objeto nos saca de dudas.

Estos elementos no me los da evidentemente la experiencia actual; son fruto de experiencias anteriores. Respecto, pues, de la sensación pura presente, son elementos "a priori". Han modificado el objeto intencional, aunque conservando los suficientes rasgos fisonómicos que nos permiten en todo momento identificarlos.

Hablamos, por consiguiente, del conocimiento normal y puro en el sentido explicado. Sigamos ya los pasos al objeto intencional en su camino hacia el sujeto.

Ya queda notado más arriba que la facultad cognoscitiva, ante la imposibilidad de aprehender directamente el objeto real para asimilarlo, construye en su seno un sustituto del mismo. Mas he ahí la dificultad respecto de una posible inmutación del objeto. Toda potencia opera según su modo peculiar de ser, imprimiendo su sello en la materia que elabora. Esto, tratándose del orden noético, equivale a decir que cada potencia cognoscitiva tiene su enfoque, o, en otros términos, su "a priori", que comunica al elemento objetivo que informa.

Ahora bien; esa modificación objetiva verificada en la potencia, ¿es óbice para el valor objetivo del conocimiento así formado? Y entramos de lleno en la ya vieja cuestión del "a priori".

Desde luego que un "a priori" entendido en el sentido de la crítica transcendental alemana es completamente inadmisible. En él, en efecto, es sustancial la deformación del objeto por la facultad; sin embargo, no puede negarse que la Analítica y Dialéctica transcendental de Kant nos descubren muchos elementos de verdad, no sólo admisibles, sino de tiempo ya admitidos por la filosofía tradicional ,aunque sin usar un tecnicismo tan resonante.

(Continuará.)

ALEJANDRO ROLDAN, S. I.

Sarriá (Barcelona).

EL "HISTORISMO ABSOLUTO" DE BENEDETTO CROCE

I. *El historismo.*

DESDE que al estallar la guerra abrieron con estruendo sus bocas de fuego los cañones, han enmudecido las de los filósofos. Rara vez sucede que alguna revista, sorteando censuras gubernativas y alambradas militares, nos traiga a España los ecos de ideas nacidas allende nuestras fronteras.

Una de estas afortunadas revistas ha sido la *Revue de Métaphysique et de Morale*, cuyos números de 1940, salidos de la imprenta algunos de ellos en 1942, llegaron por fin a España.

Precisamente en estos números se publicaron tres ensayos originales de Benedetto Croce en que nos expone su historismo.

Esta exposición de Croce sugiere reflexiones llenas de interés ahora que la historia futura está fraguando en los campos de batalla; y no sólo la historia política, sino aun la ideológica; que una y otra van con frecuencia juntas, con interacciones mutuas innegables.

Además para España tiene una oportunidad especial que nos enteremos del verdadero alcance del historismo, en los momentos en que ciertos ambientes intelectuales se empeñan en hacer penetrar entre nosotros, en una forma más diplomática y menos repulsiva, dejos de una "razón histórica" que ya ha "pasado a la historia" para el independiente y altivo pensar de nuestra raza.

Estos tres ensayos de Benedetto Croce, quizá lo último que ha salido de la pluma del filósofo, no nos dicen substancialmente nada nuevo que ya no estuviera en sus escritos anteriores acerca del "historismo absoluto" [1]. Con todo presentan la ventaja de condensar en pocas pági-

[1] Véase, por ejemplo, CROCE, BENEDETTO: *Saggi Filosofici, III Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di Storia della Filosofia.* Bari, 1913. Especialmente, X, *Il dualismo non superato;* XI, *La critica e la continuazione del pensiero di Hegel,* páginas 131-148.

nas ideas esparcidas a lo largo de muchos escritos crocianos, y les dan el tinte de madurez y precisión, de estilo, que suelen adquirirse con el rodar de los años.

II. *El concepto de filosofía como "historismo absoluto".*

En el primer ensayo nos habla Croce de "El concepto de la filosofía como historismo absoluto" [2]. El historismo absoluto es a sus ojos la madurez del pensamiento filosófico; por esto quiere hacernos ver las razones por las que considera "que la reducción de la filosofía a la historiografía, o el *historismo absoluto*, es (para emplear una sugestiva imagen de Bacon, impulsado por un designio no muy diferente del nuestro) *temporis partus masculus*, el producto de la historia del pensamiento en su madurez, a lo largo de su desarrollo hasta nosotros" [3].

He aquí la doble tesis de Croce: 1.ª, "la filosofía no puede ser nada más y en realidad no ha sido nunca nada más que filosofía del espíritu", y 2.ª, "la filosofía del espíritu no puede ser concretamente, o de hecho no ha sido nunca más que pensamiento histórico o historiografía, y que en su proceso representa el momento (aun él mismo condicionado históricamente) de la reflexión metodológica, momento al cual se puede dar más o menos relieve haciéndolo objeto de una exposición particular literaria o didáctica, pero que intrínsecamente es inseparable de este mismo proceso" [4].

Pero este proceso evolutivo seguido por la filosofía hasta tomar cada vez más plenamente conciencia de sí misma, en cuanto historia, ha tropezado con dos terribles enemigos, que nos va a describir el mismo Croce. Estos dos enemigos son a su parecer lo que él llama los mitos religiosos y la metafísica.

Todo el mundo sabe, por poco familiarizado que esté con los escritos de Croce, que cuando se pone a tratar de religión pierde el control de su pluma, como si padeciese una verdadera aversión para todo lo que de lejos huela a dogma. Y por tanto, como es evidente, aún reacciona más acremente contra todo lo católico.

También en estos artículos, para no desdecir de su costumbre, tiene algunas curiosas frases mitinescas [5] que revelan la singular psicología

---

[2] CROCE, BENEDETTO: *Trois essais;* I, *Le concept de la Philosophie comme historisme absolu.* RevMetMor, 47 (1940), 17-36.

[3] Ibid., p. 17.

[4] Ibid., p. 18.

[5] Por ejemplo: "los filósofos, víctimas de los sacerdotes, mártires de la razón" (p. 26),

de los que en virtud de sus mismos principios relativísticos no habrían de sentirse molestados de que otros siguiesen fieles a sus creencias antirrelativísticas, y con todo, no es así; al llegar a este punto desaparece todo su relativismo histórico y afirman absolutamente su antiabsolutismo.

Pues bien; decíamos que, en opinión de Croce, el primer tropiezo contra el que ha luchado el historismo filosófico ha sido siempre "el *mito* o la *verdad revelada* de las religiones" [6], que, según él, se apoya nada más que en "sueños, visiones, oráculos, hechos interpretados fantásticamente" [7], pero que a pesar de esto tienen la pretensión de "verdad conceptual".

El segundo gran enemigo es la metafísica. ¿De dónde nace la metafísica? Sencillamente, al abandonar la religión y encaminarse el pensamiento hacia las "ciencias naturales o empíricas, que son las que se le presentan más netamente como el modelo de una construcción que ya no es mítica, sino científica" [8], si quedamos a medio camino, entonces erigimos la filosofía en "ciencia positiva", abstracta. Por supuesto que a los ojos de Croce las ciencias positivas (dice en alguna parte de sus escritos) tienen una tendencia meramente práctica, utilitaria. Pero la metafísica, aun por su mismo nombre, indica un "meta", un "trans", es decir, un esfuerzo a saltar a la trascendencia, y esto "repugna siempre a todo espíritu crítico, que presiente el inminente salto en el vacío" [9].

Esto es lo que no puede admitir Croce, este salto de la metafísica más allá de lo mudable. Por esto combate duramente el mismo concepto hegeliano de devenir [10] por lo menos tal como lo han entendido los auténticos hegelianos. El quiere eliminar del hegelismo el "absurdo de una filosofía *definitiva*" [11], como soñaron inconsecuentemente algunos discípulos de Hegel al pensar en el sistema de su maestro.

La "filosofía del espíritu" evita caer tanto en el mito como en una

---

y aun otro rasgo más tabernario por el que califica a las religiones tradicionales de "empobrecidas de cualquier porvenir fuera del de mantener, o a veces extender, un dominio extrínseco sobre rebaños de no-pensadores" (p. 27). Sólo que a este rebaño de no-pensadores pertenecen genios portentosos, como San Agustín y Santo Tomás, con los grandes talentos de veinte siglos de cristianismo... Naturalmente, para esta curiosa mentalidad crociana son temibles las "perturbaciones traídas por la persistencia de los mitos religiosos" (p. 32).

[6] Ibid., p. 18.
[7] Ibid., p. 19.
[8] Ibid., p. 18.
[9] Ibid., p. 19.
[10] CROCE, BENEDETTO: *Saggio sullo Hegel*, etc., XI, pp. 139 ss.
[11] O. c., p. 165.

metafísica que escogiese el método absoluto de las ciencias naturales. El único absoluto no es el Logos de Hegel; es el Espíritu [12], es decir, la realidad misma es espíritu, es devenir, es desarrollarse. En la filosofía de Hegel aún había cierto dualismo, cierta oposición Logos-Cosmos; pero esto tiene un gravísimo peligro: el que amenazó a la muerte de Hegel cuando se dividió su escuela en derecha hegeliana e izquierda, y la derecha se aproximó a reconocer un Dios. Esto francamente Croce no puede tolerarlo: nada de dualidad, monismo puro; así, no admite ni "la última sombra del trascendente, Dios personal rebajado a Logos creador, antecedente lógico, si no cronológico, de la naturaleza frente a una historia humana que reclame su unidad de parte de un principio que abrace y trascienda los dos, sino solamente una historia, la cual es Dios" [13].

Por tanto, la filosofía, según Croce, está viviendo constantemente desde la antigüedad hasta hoy: "Esta es la propia y efectiva historia de la filosofía, en la que nada se pierde y cuya cadena vemos extenderse hasta nosotros para recibir nuevos anillos" [14]. Por tanto, ¿es hegeliano Croce? Sí, pero "juntamente eleático, heraclitano, socrático, platónico, aristotélico, estoico, escéptico, neoplatónico, cristiano, budista, cartesiano, spinozista, leibniziano, vicuiano, kantiano, y así sucesivamente" [15]. Este "sucesivamente" está preñado de sentido, porque si Croce fuese más explícito nos reconocería que a su muerte no terminará la historia de la filosofía; y por tanto, cuando caduque el sistema de Croce y venga otro anticrociano, éste formará parte de la verdadera filosofía de Croce, el cual es, pues, crociano y anticrociano, y precisamente crociano en cuanto anticrociano, y anticrociano en cuanto crociano... ¡Oh maravillosa sabiduría de los filósofos historicistas! ¿Cómo no se les ocurrió tan gran descubrimiento a los hombres de aquellos siglos de rebaño... no-pensadores?

No se les ocurrió precisamente porque estaban sujetos al dogma religioso o al escollo de la metafísica. Aun el idealismo alemán es para Croce inconsecuente, porque rechazando una "metafísica del objeto" ha

---

[12] "A questo concetto del divenire, che ho richiamato nei suoi tratti principali, è stato obiettato che soggetto di esso non è più il Logo o l'Idea, ma lo Spirito" (o. c., p. 167); pero Croce se explica: precisamente no toma como absoluto el Logos hegeliano para no caer en el dualismo de un "Logo che fa la natura dietro le spalle della natura" (p. 167) (lo cual ya sería acercarse a un Dios trascendente), sino el mismo devenir histórico.

[13] O. c., p. 167.

[14] *Trois essais;* I, *Le concept de Philosophie,* p. 23.

[15] *Saggio sullo Hegel,* p. 148.

hecho una verdadera "metafísica del espíritu" [16]: "el Yo, el Absoluto, la Idea, la Voluntad, la Imaginación, o en último lugar, el Inconsciente" [17].

Es fácil errar por entender superficialmente esta filosofía de Croce. Su filosofía es historia; pero no la historia "abstracta" (que no es más que un "momento" de ella), sino la misma historia de la realidad, ya que la realidad es Espíritu. Por tanto, "no hay más que una lógica, la que yace inmanente en todo juicio que enunciamos, y es siempre concreta; y la filosofía del espíritu hace de ella su teoría, distinguiéndola de las efusiones verbales del sentimiento o de las abstracciones y de los artificios del cálculo o de la clasificación empírica" [18].

Ni Kant ni Hegel lo han comprendido; siempre creían que les quedaba por hacer una "filosofía de la naturaleza", soñaban en "alianzas entre la filosofía y las ciencias" [19]. En Croce nada de esto; "reducida ya la naturaleza al Espíritu como una de sus formas o de sus productos, y el negativo al positivo, y el mal al bien como la misma vida del bien, la filosofía del espíritu ya no choca, al menos virtualmente, contra la impenetrabilidad de lo *diverso* y de lo *otro*, autónomos en sí mismos y heterogéneos respecto de ella, y puede extender sus fronteras y acoger en su seno todo lo pensable por completo" [20], es decir, todas las doctrinas contradictorias a un mismo tiempo o las que nosotros tenemos por tales. Así quedan resueltos todos los problemas del mundo entero y se evitan todos los escollos.

Sólo que aún queda un peligro, un pequeño "escollo" contra el que Croce teme chocar, un "residuo de trascendencia"; éste sería colocar frente a la "verdad de la filosofía o de la universal" la de "lo individual, la verdad histórica", como dos verdades heterogéneas. Si así fuese habría historia de la historia, devenir del devenir, y ¡caeríamos de nuevo en la tan odiada trascendencia!

En realidad se fusionan las dos: "para no recaer en el error de representarse el espíritu como una entidad metafísica y trascendente no hay más solución que concebir la filosofía tan dependiente de la historia como ésta lo es de sí misma", no como interacción mutua, sino con el abrazo "de la unidad sintética y dialéctica" [21]. Hay que tener bien pre-

[16] *Trois essais;* I, *Le Concept de Philosophie,* p. 28.
[17] Ibid., p. 28.
[18] Ibid., p. 29.
[19] Ibid., p. 31.
[20] Ibid., p. 31.
[21] Ibid., p. 33.

sente que "no hay ningún juicio (juicio pleno y verdadero) que no sea histórico, y que historias son también las soluciones y las definiciones de la filosofía" [22].

En conclusión: "la reducción de la filosofía en sentido específico a ser una *metodología de la historiografía* (según la definición que ha presentado de ella hace ya muchos años) cierra la puerta a toda falsa interpretación metafísica de la filosofía del espíritu y del mismo espiritualismo absoluto, y permite conferirle un nombre, el que más le cuadra, de historismo absoluto" [23].

O bien, como dice burlonamente el terrible rompeídolos Giovanni Papini, "storia delle storie della storiografia!" [24]. Lo cual dicho en otra forma sería así: "el concepto puro es la filosofía; la filosofía es la historia; la historia es la realidad; la realidad es el Espíritu; el Espíritu es el pensamiento; el pensamiento es el concepto puro; etcétera. Basta ahora acoplar estos términos, buscar todas las combinaciones posibles, y con esto ya todos los problemas están resueltos" [25].

III. *La sombra del misterio.*

No están resueltos, no, los problemas de la vida humana con un sistema que se queda en la superficie histórica de ella. El mismo Croce se da cuenta. Y por esto escribe su segundo ensayo, para tratar de tranquilizarnos.

Su sistema—nos dice—, según como se mire, parece dar demasiado poco, y según cómo, parece dar demasiado [26].

Aparenta dar demasiado, evidentemente, para los que no nos contentamos con la reducción de todo el universo al pensamiento; porque esta simplificación aparente es mil veces más misteriosa que todos los misterios que con ella quisiera evitar, y porque esto es contradicho por las más íntimas e ineludibles convicciones y facultades humanas. Afirma con demasiada amplitud para los que queremos saber de dónde venimos y a dónde vamos, por qué existimos y por qué anhela toda la humanidad por la felicidad plena si es radicalmente incapaz de colmar su anhelo. En una palabra: el sistema de Croce promete más de lo que puede dar

---

[22] *Trois essais; I, Le concept de Philosophie.* p. 34.
[23] Ibid., p. 35.
[24] PAPINI, GIOVANNI: *Stroncature.* Firenze, 1918, p. 38.
[25] O. c., p. 55.
[26] CROCE, BENEDETTO: *Trois essais; II, L'ombre du mystère;* RevMetMor, 47 (1940), pp. 127-137.

para los entendimientos hincados en la verdad religiosa o que poseen una filosofía de carácter científico, es decir, "metafísico", con pruebas como tiene cualquier otra ciencia.

Pero Croce no se detiene ahora a combatir nuestra posición; ya la supone tratada en su primer ensayo. Ahora va a desarrollar su punto de vista frente a aquellos que encuentran que su sistema da demasiado poco; la identificación de la filosofía con la historia deja un profundo misterio negro que, según Croce, debería dar con creces "este resto al cual aspira el hombre" [27].

Aspira todo el mundo (aun los idealistas más encerrados en su agnosticismo trascendental) a saber el por qué y el para qué. Naturalmente no se satisface esta ansia de saber con decirles que el Universo es Pensamiento que empieza y termina no se sabe por qué. Croce tiene una respuesta para ellos: "El misterio, en su sentido propio y correcto, no es nada más que un momento que se reproduce sin cesar y perpetuamente en el proceso del espíritu y del pensamiento" [28]; es decir, se trata de una incomprehensibilidad momentánea; pero precisamente por esto lo que hoy no es soluble lo será mañana: "la historia del pensamiento y de la vida no es nada más que la historia de los misterios que se les han presentado sucesivamente, y que sucesivamente han sido aclarados; y estas aclaraciones constituyen el patrimonio de verdad que el hombre posee y que no cesa de aumentar" [29].

¡Qué pobre es esta solución! ¿Cree el Sr. Croce que el espíritu humano con sucesivas aclaraciones algún día conocerá infinitamente hasta el último por qué para disipar hasta la última sombra del último constitutivo del mundo? Esto nos hace sonreír, porque se parece demasiado al "axioma eterno" de Taine y de los cientistas, hoy día completamente desacreditados por los progresos actuales de la ciencia moderna.

Es interesante observar el bajo nivel a que desciende el historismo de Croce; por no reconocer que nuestro pensamiento es tal como es en realidad (limitado, deficiente), tal que postula una plena identificación del Ser y Pensar, pero identificación que no puede darse en nuestro nivel humano, sino en otro Pensamiento Supremo, verdadero "Axioma eterno", de naturaleza específicamente diversa de la del mundo presente, por no tener que recurrir a este Pensamiento, prefiere divinizar nuestro pensamiento, identificándolo con el mundo, y engañándose a sí mis-

[27] CROCE, BENEDETTO: *Trois essais; II, L'ombre du mystère*, p. 127.
[28] Ibid., p. 128.
[29] Ibid., p. 129.

mo y a los demás con la ilusoria esperanza de alcanzar en nuestro nivel humano este grado divino.

No sirve de nada que para tranquilizarnos nos diga que en la Verdad Revelada y en la experiencia mística hay también "misterios de Fe" [30]. Sí los hay, pero sólo son tales respecto de nosotros y en el estadio en que nos encontramos en este mundo; para Dios no son tales.

Pero aún se presenta a Croce una dificultad incomparablemente más insoluble que la precedente. Es esta universal y constante "sed de la imposible felicidad absoluta o beatitud" [31]. Aún podía medio zafarse de la acometida presentada por la primera objeción diciendo: "si no entiendo yo, entenderán otros momentos del pensamiento humano"; pero aquí no; la exigencia a la beatitud es personal, individual: ¿qué me importa que alcance la beatitud un hombre del siglo XXX si yo desaparezco sin alcanzarla?

Croce ha de preocuparse de este gran problema que ha atormentado lancinantemente a todos los ateos. Precisamente por hurtar el cuerpo a este problema se desprestigió la filosofía de Hegel; en ella no había lugar para el mal y para el dolor individuales; no sabía dar un "por qué" al único problema que tiene el hombre, hombre que sufre. Las aceradas críticas de Kierkegaard dieron en la parte débil del sistema, y pronto derribaron a hachazos el ídolo hegeliano. Si Croce no quiere correr la misma suerte ha de preocuparse del problema; y ésta es quizá la parte más nueva de estos ensayos que ahora publica. Hasta Nietzsche dice claramente que si establece su espantoso "Eterno Retorno" es para no tener que recurrir a Dios: "El que no cree en un proceso circular del todo tiene que creer en el dios caprichoso; así se condiciona mi consideración contra todas las doctrinas teísticas del pasado" [32].

¿Cuál es la solución de Croce? La esperanza de ser capaces de colmar nuestros anhelos fracasa para él; y entonces "al optimismo de este ideal sigue infaliblemente el pesimismo, cuyo germen ya lo llevaba en su seno, y que como consecuencia no lo apaga ni lo destruye, sino que lo exaspera" [33].

Se contenta con decir que la filosofía "demuestra" [34] que "la vida

---

[30] CROCE, BENEDETTO: *Trois essais; II, L'ombre du mystère*, p. 129.
[31] Ibíd., p. 130.
[32] NIETZSCHE, F.: *Obras completas;* tomo V, *El Eterno Retorno*. Madrid, 1932; página 6.
[33] CROCE, ibíd., p. 132.
[34] Ibíd., p. 132. ¿"Demuestra"? ¿En qué quedamos? ¿No nos ha dicho el mismo Croce que aborrece la filosofía "científica", "absoluta", la que evita "contradicciones"? Y entonces, ¿qué vale esta "demostración"? Feliz inconsecuencia por la que muestra

está más allá del placer y del dolor, de la felicidad y de la infelicidad, porque ella implica los dos términos y niega así su existencia separada y unilateral" [35]. Bien; esto me "demuestra" que en la vida presente no hay felicidad plena ni desgracia plena; pero ¿y en la futura? ¿No puede haber una continuidad de mi vida en otra sobrevida? ¡Ah, esto es un "transcendente" inalcanzable que no puede ser penetrado por la infinita sabiduría de nuestro entendimiento!

El único remedio es buscar un substituto que si no apague, por lo menos amortigüe nuestras ansias de eternidad y felicidad. Y este substituto es "el ideal del trabajo, de la obra a la cual uno se da, con la cual y en la cual se vive, fundiéndose y perdiéndose en ella" [36]. Esta es la sabiduría y el consuelo que nos ofrece Croce. Y el que no se consuela, acháquelo a sí mismo porque no filosofa lo bastante.

La última consecuencia del demócrata Croce es, naturalmente, la libertad, porque ella "sola permite el desarrollo de las mejores fuerzas humanas conformes a la íntima aspiración moral, diversa en cada hombre, y con todo, la misma en cada uno de ellos" [37].

Y a esta "moral del trabajo", trágica más que la del mismo Unamuno y que la del atormentado Nietzsche, la llama "moral heroica" [38]. No; es antihumana; la aspiración del hombre al bien moral y su aspiración a la felicidad plena le marcan como dos flechas a lo largo de su peregrinación, que coinciden entre sí más allá de nuestro horizonte. Todo está en darles la dirección conveniente. La terrible agonía de Nietzsche, Unamuno y Croce no es heroísmo fundado, sino peaje inevitable en todo el que destruye su naturaleza más íntima.

"¡Animo!" [39] es la única palabra que puede decir Croce ante "estos tormentos de desolación y de desesperación que uno no consigue apaciguar por el amor de las cosas y por el trabajo, estos desgarros que nada puede curar, y con frecuencia también, esta insuficiencia de meditación y de preparación ante la imagen de la muerte, fuente de miedo para los miedosos" [40], y aun para todo hombre que piense.

He aquí el enigma insoluble para el "historismo absoluto"; en esta "persistente aspiración a la felicidad perfecta y absoluta reside el esti-

---

nuestro filósofo, aquí como tantas otras veces, su verdadero ser de hombre, aun sin querer serlo, ni sospechar que lo descubre.

[35] Ibid., p. 132.
[36] Ibid., p. 132.
[37] Ibid., p. 133.
[38] Ibid., p. 134.
[39] Ibid., p. 134.
[40] Ibid., p. 135.

mulante más directo y más fuerte en ayuda del misterio, del misterio pensado como ser y como existencia. A todas las otras exigencias la filosofía responde, o puede responder y dar satisfacción; pero a ésta, no" [41]. Bien respondía Santo Tomás de Aquino, y con él toda la filosofía cristiana: "desiderium naturae nequit esse frustra"; luego el alma del hombre es inmortal, y está destinada por Dios a poseer la beatitud perfecta. Esta filosofía es humana; el historismo de Croce, ¿qué es?

Es un terrible juego del racionalismo desbordado, juego que lo paga bien caro: "cuando, después de la crítica de las creencias cristianas, obra ya sea del racionalismo intelectualista, ya sea del otro más profundo y dialéctico, el mundo apareció abandonado por Dios y árido de la esperanza con la que se había alimentado durante largos siglos, no sabiendo encontrar a su Dios en el fondo de su propio ser, ni ver el reflorecimiento de las esperanzas en la conciencia de la acción humana, faltando las fuerzas necesarias para acoger y mantener firmemente la concepción nueva y laica completamente del mundo (que por todas partes estaba en vías de dibujarse y de tomar cuerpo con más o menos madurez en filosofía), los ideales más diversos, y los más locos invadieron las imaginaciones, sacudieron y agitaron las almas" [42]. Pero "como que en ninguna de estas formas del ideal, cuando se ensayaba llevarlas a la práctica, se encontraba reposo y paz, y que todas ellas se derrumbaban y se convertían en ruinas cuando se creía que tocaban al cielo; y como que por otra parte uno no quería y no sabía contentarse con la vida práctica, que parecía estrecha y prosaica en comparación de tantos sueños desmesurados y falsamente poéticos, la conclusión fué el misterio, inútilmente interrogado por el hombre, incomprensible pero existente, hasta la única cosa que se puede llamar existente" [43].

Croce se levanta vigoroso contra Nietzsche y contra las filosofías modernas, que se inclinan a apaciguar su sed encorvándose "hacia la animalidad, hacia la vitalidad brutal que quiere domar y substituir el espíritu (el espíritu, el enemigo del *alma*, es decir, de la vida, según la teoría y el programa de cierto filósofo alemán contemporáneo), y que con todo forcejea, lleno de angustia en este descenso al abismo, porque

[41] CROCE, BENEDETTO: *Trois essais; II, L'ombre du mystère*, p. 135.
[42] Ibid., p. 136.
[43] Ibid., p. 137. No es preciso añadir que es totalmente insuficiente la explicación que aquí da Croce del origen del anhelo de beatitud. Si su origen hubiese sido meramente ocasional y no tuviese arraigo en lo más íntimo de la naturaleza humana, ni persistiría tanto en los siglos de apostasía, ni sería tan vehemente, ni sería testificado por los vestigios de religión que se remontan hasta los tiempos prehistóricos, ni se hubiera repetido tanto en los siglos del antiguo paganismo helénico el rasgo de Prometeo que escala el cielo para dar a los hombres el fuego divino.

la conciencia, que no muere, sigue advirtiéndole que abandone estas costumbres de fiera salvaje, perversamente colocadas como ídolo, adoptadas sin reflexión y artificiosamente cultivadas, y restaurar en sí la sencilla fe en la civilización y en la Humanidad" [44].

Pero según nos ha dicho antes el mismo Croce, ¿qué es en un mundo privado de Dios lo que nos da la pobre fe en la civilización y en la humanidad? El mismo Croce nos lo ha dicho en el párrafo anterior, ¡y ahora lo olvida!

IV. *Alrededor del concepto filosófico de Historia de la Filosofía.*

No es nada el consuelo, el aliento, la ciencia que nos puede dar "la fe en la civilización y en la humanidad para saciar las insaciables y formidables aspiraciones del alma humana, que muestran que debe aclimatarse en otras regiones. Sólo que Croce no puede terminar sus ensayos con unas tan trágicas y tan descorazonadoras perspectivas como las suyas. Es preciso terminar con la *kátharsis*. Se apresta a dárnosla en este último ensayo [45]. Ya que se ha reducido toda la filosofía a historia de la filosofía, ¿en quě ha de consistir esta historia?

Algunos empiezan exigiendo objetividad en el historiador, y por objetividad entienden que el historiador no sea filósofo, a fin de describir las filosofías desde fuera, imparcialmente. A estos historiadores Croce los llama respetuosamente y "sin ninguna intención de ofenderlos" [46] *asinus portans mysteria*, según las relaciones de la antigua diosa.

Croce desprecia este método inhibitivo. Pero rechaza también la historia que bajo pretexto de no juzgar doctrinas, juzga sólo psicologías, enlaza los estados psicológicos de los filósofos, y así pretende explicar sus obras sin ninguna incursión doctrinal.

Tampoco admite la historia que juzga sobre el valor objetivo de los sistemas. Para él esto no tiene sentido ni es serio: "no debe versar sobre el contenido de las doctrinas y de los sistemas, es decir, sobre la filosofía concreta, cuya discusión, cualquiera que fuese, sería tan comprometedora y extraña a la ciencia seria" [47]. Al hablar de Aristóteles, por ejemplo, no podemos decir si el aristotelismo es verdadero o falso; esto no tendría, según él, ningún sentido.

---

[44] CROCE, BENEDETTO: *Trois essais; II, L'ombre du mystère*, p. 137.
[45] CROCE, BENEDETTO: *Trois essais; III, Autour du concept philosophique d'Histoire de la philosophie;* RevMetMor, 47 (1940), pp. 364-375.
[46] Ibid., p. 365.
[47] Ibid., p. 366.

Pero de ahí tampoco se sigue que el criterio sea juzgar de la coherencia lógica de un sistema; esta lógica aristotélica, escolar o arte de argumentar *in forma*, dice él, "no tiene ningún valor en filosofía o la historia de la filosofía" [48]. Para Croce, un sistema de genio y original puede tener sus "incoherencias, contradicciones" [49], como la cosa más natural del mundo.

Ni tampoco es la "fecundidad" extrínseca el criterio de verdad, si por fecundidad se entiende la extensión afortunada de unas ideas sobre otros espíritus en los que cuaja en forma de sistema.

¿Qué es, pues, historia de la filosofía? "La historia de la filosofía es filosofía, filosofía que tiene plena conciencia de sí misma y, por tanto, como consecuencia del modo con que se ha desarrollado y formado, y que recorriendo sus diversas etapas, las juzga y las define" [50].

De un modo especial impugna Croce a Hegel, precisamente el iniciador del movimiento historicista, porque después de haberlo iniciado puso su mismo sistema como definitivo, como extrahistórico; de suerte que en su intención "una filosofía nueva no puede seguir sino sólo particularizaciones y aplicaciones de la misma" [51].

Se ha de entender la historia de la filosofía, pues, "como el acto mismo de filosofar, el acto filosófico que se realiza de una manera individual y siempre diversa" [52]. En esta historia viviente se entiende por *subjetivo* "mi pensamiento propio de hombre viviente y prácticamente actuante, y por históricamente objetivo, la integración concreta de este mismo pensamiento en su relación con los otros pensamientos a los que se opone, y que empuja más arriba, con otros términos, con su propia historia" [53].

Para Croce, nuevo Heráclito, es imposible que al afirmar ahora algo, diga lo mismo que Aristóteles, por ejemplo, porque es imposible que mis afirmaciones "después de los antecedentes y después de mis experiencias diferentes, sean idénticas, siendo así que es imposible que sean idénticos por un lado y diferentes por otro" [54].

¿Cuál es, pues, la verdadera y única objetividad? "Consiste en el hecho de juzgar y, por tanto, de filosofar" [55]. Lo cual no es obra de un

[48] CROCE, BENEDETTO: *Trois essais; III, Auteur du concept philosophique d'Histoire de la philosophie*, p. 367.
[49] Ibid., p. 367.
[50] Ibid., p. 369.
[51] Ibid., p. 369.
[52] Ibid., p. 370.
[53] Ibid., p. 370.
[54] Ibid., p. 371.
[55] Ibid., p. 371.

solo filósofo (cada uno de ellos sólo es un "momento"), sino de las experiencias y de los esfuerzos de todas las edades.

En resumen: la historia de la filosofía que se identifica con la filosofía no es la historia abstracta de un manual escolar; es la filosofía que estudiando a modo de monografía histórico-filosófica un punto particular, *hace historia*. Este es el "símbolo de la auténtica historia de la filosofía, como de cualquier otra historia" [56].

Y ésta es hasta ahora la última palabra científica de Croce.

Conclusión.

Sólo que esta última palabra nos deja descorazonados. Es cruel y tiránica. El hombre tiene ansias de saber, y de saber con certeza y con carácter de perennidad; en cambio, si para filosofar ha de hacer historia sabiendo bien que *con todo derecho y objetividad* su historia ha de pasar a la historia, bajo pretexto que su sistema y su contradictorio forman igualmente parte del mismo pensamiento que se desarrolla, esto, decimos, ¿puede satisfacer las legítimas aspiraciones del hombre de altura que no se niegue a sí mismo? Podrá quizá satisfacer a Croce, que no es más que un "momento", pero nunca satisfará a la humanidad.

Esta filosofía es antihumana, y por esto nadie la cumple en sí mismo, ni siquiera su fundador. Cuando él repudia toda pretensión metafísica a juzgar lo que vale en sí mismo un sistema pasado, bien opone esta concepción suya histórica a lo que fuera negación de su negación; de lo contrario, ¿por qué establece su sistema? Niega lo absoluto, y en realidad establece absolutamente su relativismo; establece el relativismo, y en realidad niega que no haya más absoluto que la misma relatividad.

Si su sistema es "objetivo" (según él define la objetividad), Croce será tanto más crociano cuanto más admita lo que otro filósofo histórico pueda pensar, aun opuesto totalmente a su sistema; de modo que será tanto más crociano cuanto más afirme la evolución (y por tanto la no-permanencia) de su afirmación. En cuanto niegue el crocismo actual para abrazar otro sistema futuro, será crociano, y en cuanto abrazase el crocismo actual para conservarlo inmovilizándolo, sería anticrociano. Y esto, ¿puede satisfacer a un espíritu de empuje, independiente de los degradantes prejuicios de la moda filosófica que cambia con cada generación?

---

[56] Croce, Benedetto: *Trois essais; III, Autour du concept philosophique d'Histoire de la philosophie*, p. 375.

Por esto, cuanto más lucha para evitar la contradicción de su contradicción, tanto más afirma su fe en la necesidad de no-contradecirse, es decir, de establecer un absoluto extrínseco al que debe sujetarse en su pensar recto; y cuanto más aborrece la trascendencia, más la afirma [57].

Es una filosofía enteca que sólo ha podido gozar de cierto renombre merced al bajo nivel de desintegración creciente en que va cayendo de tumbo en tumbo la filosofía postkantiana.

Por lo menos nosotros recogemos una ventaja innegable de este espíritu radical, y es que lleva un sistema antiguo hasta sus últimas consecuencias, con lo cual aparece sin paliativos si tenía o no quilates en sus tríadas deslumbrantes.

Dice Klimke a propósito de la filosofía de Nietzsche: "Su doctrina histórica y filosóficamente desarrollada es, por una parte, una consecuencia extrema del moderno positivismo, y por otra parte, un argumento invicto de que el positivismo al fin y al cabo se destruye a sí mismo, y de que ha de volver a reconocer el orden metafísico y religioso" [58].

De un modo parecido podría decirse: el mejor epitafio que puede escribirse sobre la filosofía de la historia de Hegel es el nombre de Croce.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

Sarriá (Barcelona).

[57] SARLO, F. DE: *Gentile e Croce lettere filosofiche di un superato*. Firenze, p. 303. "Io dopo tutto quel che ho detto in altre lettere, non ho bisogno di tornare sul concetto già espresso che, coll'identificazione dello Spirito col Mondo, la trascendenza non è affato oltrepassata; trascendenza che sarà distinta come materialistica o teologizzante, secondochè è attribuita alla Materia od allo Spirito almeno priorità di natura o di valore, se non di origine. E il riconoscimento implicito della trascendenza divina tanto più imperiosa quanto più si insiste sul fatto che lo Spirito, che è il Mondo, è lo spirito che si svolge, eterna soluzione ed eterno problema!"

[58] KLIMKE: *Institutiones Historiae Philosophiae*. Romae, 1923; v. 2.º, p. 199.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

¿SERAN DIVISIBLES LOS CUERPOS CONTINUOS?

I

Nada más obvio ni más inevitable que los cuerpos extensos. Me refiero exclusivamente a los cuerpos físicos, para nada a los cuerpos matemáticos. Lo extenso, en su mayor perfección, se nos impone como algo real—grande o pequeño—, sin fisuras, sin poros, en una palabra vulgar, como algo *macizo* y, en una palabra más refinada, como algo *continuo*. Eso es lo que se designa con el nombre de cuerpo continuo. Los filósofos han convenido generalmente en que el concepto de cuerpo extenso, que primariamente se identifica con el de continuo, es intuitivo y elemental, imposible de resolver en otros más sencillos y conocidos que nos lo expliquen. Hay, pues, que acudir a describirlo por alguna de sus propiedades.

Aristóteles se fijó en una sensible: la divisibilidad físico-mecánica, y con ella formuló su tan célebre como sencilla descripción de lo extenso, que no es sino la expresión esmerada del partir, en dos o más trozos, un cuerpo cualquiera (homogéneo), por ejemplo, una barra de plata.

ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι (1).

Y la específica de lo continuo:

λέγω δὲ συνεχές τὸ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά (2).

---

[1] *Metafísica*, 5, 13; 1020 a 7.

[2] *Física*, 6, 2; 232, b 24. Cuando define lo continuo en contraposición a lo contiguo y distante emplea esta otra fórmula: συνεχῆ ὧν τὰ ἔσχατα ἕν (*Física*, 5, 4; 228 a 29). J. PEMARTÍN, en su obra, siempre interesante y muchas veces profunda, *Introducción a una filosofía de lo Temporal*, cree poder poner frente a frente las definiciones de dos grandes filósofos, como punto de partida en la investigación de los dos modos de lo continuo. "Definición de Aristóteles: Continuo es una totalidad en la

Desde entonces casi todos los filósofos occidentales que se han ocupado de la extensión de los cuerpos han orientado sus especulaciones por esta definición y han supuesto la realidad de esta divisibilidad como propiedad esencial de lo extenso y de lo continuo. En particular, toda la metafísica de la composición integral se inspira y se llena primordialmente de sentido en la realidad de la división extensional. Muchas teorías sobre la materia, particularmente la cartesiana [3], incluyen esencialmente la divisibilidad real del cuerpo continuo.

Es cierto que a veces se pretende tomar como equivalentes la divisibilidad física y la puramente mental o designativa y matemática, como si la segunda pudiese substituir enteramente a la primera en el estudio del continuo físico. Esto no es exacto. En primer lugar, ya Suárez [4] observó profundamente que la divisibilidad mental del continuo físico es más bien su extensión misma que su divisibilidad, es decir, que no designa una propiedad real de la extensión, sino la extensión misma. En segundo lugar, es evidente que la divisibilidad mental viene concebida, en gran parte, en función de la física; de modo que muchas de sus características no tienen más fundamento que el de una supuesta división real. Finalmente—y esto basta a nuestro propósito—, es más evidente aún que al continuo físico se lo ha tenido siempre por de suyo físicamente divisible, o que a la mayor parte al menos de los cuerpos continuos se los ha juzgado físicamente divisibles, siquiera dentro de ciertos límites. El pensamiento aristotélico, ciertamente, se refiere a la divisibilidad física y sensible.

Y no es, por otra parte, que definir lo extenso y lo continuo por su divisibilidad sea intelectualmente cómodo. Todo lo contrario. Las antinomias del continuo divisible, y divisible, como parece necesario, indefinidamente, tienen historia, siempre viva y multiforme, por lo menos desde Zenón de Elea, y han marcado al pensamiento filosófico tres direcciones diversas. La aristotélica, que pretente resolverlas *metafísicamente*, salvando íntegramente la óntica del cuerpo continuo, divisible

---

cual los extremos son unos. Definición de Kant: Se llama continuidad de las magnitudes la propiedad que tienen de no tener en sí ninguna parte que sea la más pequeña posible." Estas dos definiciones, según Pemartín, serían contradictorias. La aristotélica correspondería exactamente al *sentir* que tenemos de lo continuo y sería *físicamente* exacta, pero *lógicamente* contradictoria. La de Kant, en cambio, sería racional y matemáticamente pensable y correcta, pero "irrealizable" (pp. 93-95).

Habría que observar desde luego que la definición del continuo, citada como kantiana, no es menos aristotélica, pues coincide fundamentalmente con la primera de Aristóteles, copiada en el texto. Por eso no se podría, ciertamente, hablar aquí de antagonismo entre filósofos. Tampoco nos inclinaríamos a reconocer el antagonismo de las mismas definiciones. En Aristóteles, ambas tienen idéntico sentido fundamental si se refieren, como él pretende referirlas, al continuo absolutamente real y no al continuo sólo sensiblemente tal. Su error estaría en tomar como absolutamente real lo que tal vez no lo es sino relativamente a ciertas percepciones. La oposición polar se produciría entre lo continuo, pensado ingenuamente a base de una intuición sensible sin depuración ontológica suficiente, y lo continuo, objetiva y científicamente sentido, es decir, real. No entre *todo* continuo pensado y todo continuo sensible y vivido.

[3] *Principia Philosophica*, II, n. 23.

[4] *Disp. Met.*, 40, s. I, n. 12.

realmente *in infinitum*. La—mal llamada—zenónica, que más bien las acepta, y pretende, con todo, poder salvar la óntica de un continuo, real sí, pero de divisibilidad absolutamente limitada, compuesto, en último término, de indivisibles inextensos. La fenomenológica, que las confiesa metafísica y realmente insolubles, para concluir lógicamente a la contradicción interna y a la irrealidad del continuo físico como tal y ensayar entonces, *a priori*, el remedio de una solución epistemológica—más o menos radical—al problema del continuo físico intuitivo. Lo continuo, en cuanto tal, no existiría sino como fenómeno, no como realidad. Así nacen el criticismo kantiano con la disertación de 1770, *De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis*, el dinamismo central de Boscovich, el trascendentalismo monadológico de Leibniz y de Balmes y el dinamismo acentral de Palmieri. La posición escéptica de Geyser, E. Becher y Külpe, respecto de la realidad del continuo, es más bien de inspiración puramente crítica.

Parecía oportuno no omitir estas pocas indicaciones previas, que tienden a fijar el sentido y alcance de esta nota, que no puede, ni pretende, ser más que sugerencia razonable de una duda.

2

Sucede, por lo dicho, que, durante siglos, se ha supuesto generalmente en las especulaciones filosóficas que el continuo físico es, o debería ser, realmente divisible. Así, los que lo han afirmado y los mismos que, precisamente por eso, lo han rechazado. Otra es la concepción de Demócrito. Su átomo macizo parece ser absolutamente impartible, ya que su ser participa toda la inmutabilidad interna del ser eleático de Parménides. Ante este hecho, sencillo e impresionante, ocurre espontánea una pregunta: ¿Qué motivos han hecho pensar que el continuo real, el cuerpo continuo, es, o debe ser, divisible?

No parece que se haya dado, ni se pueda dar, fundamentalmente y sin círculo vicioso, más que una respuesta. La evidencia inmediata, intuitiva, de una experiencia corriente y de una intuición enteramente espontánea. Todos los cuerpos continuos a nuestro alcance son ordinariamente partibles con mayor o menor facilidad. Si alguno, por consiguiente, no lo fuera es obvio pensar que ello se debe a alguna razón especial ajena al cuerpo continuo como tal, o que en todo caso no se trata de una indivisibilidad absoluta, sino sólo relativa a las fuerzas naturales en juego. Se parte, por tanto, de que la división del cuerpo continuo es un *hecho*.

Ahora bien, hoy es ya tiempo de afirmar, si no con entera certeza sí con absoluta seriedad, que el hecho de la división de un cuerpo continuo no es un hecho—conocido—. No consta de la división de ningún cuerpo continuo.

Para el mundo anorgánico, la física actual hace pensar fundadamente y *a posteriori*—Demócrito lo pretendió *a priori*—que todas las divisiones conocidas o no se efectúan sobre un cuerpo realmente continuo, sino sobre cuerpos complejos realmente discontinuos, o no son estrictamente

extensionales. Así, la estructura molecular de los cuerpos macroscópicos, amorfos y cristalinos [5] no permite considerar como divisiones de un cuerpo continuo ni las disoluciones ni las divisiones sensibles mecánicas tenidas siempre, vulgar, científica y filosóficamente, por tales. Las descomposiciones químicas, las desintegraciones radiactivas, las ionizaciones, las transmutaciones físicas... se operan también sobre complejos discontinuos, o en todo caso no serían rigurosamente cuantitativas, sino transformaciones substanciales.

Tampoco en el mundo biológico se presenta ningún hecho seguro de división de un cuerpo continuo. La continuidad rigurosa—aun imperfecta—de los cuerpos vivos es más que problemática. Cierto que la unidad vital, con su carácter marcadamente totalitario y finalista e inmanente, parece realizarse con mayor plenitud, al menos intuitiva, sobre la continuidad física extensional. Pero, en nuestro orden existencial, la constitución discontinua del substrato vital en su fase anorgánica y prevital, y luego el análisis de la misma estructura orgánica y físico-funcional del soma viviente, inclinan a creeer más bien que, de hecho, los cuerpos vivos no son tampoco exactamente continuos. Ya el mismo doctor Angélico, que afirmaba con todos la continuidad rigurosa de los cuerpos anorgánicos, dudó, todavía, de la de los cuerpos vivos, en particular de la de los diversos tejidos entre sí, y se contentó con admitir una *colligatio*, contrapuesta a una *continuatio*. Dice así en la Física:

"Sic ergo sequitur, quod nullum continuum moveat seipsum, sed necesse est, quod movens dividatur ab eo quod movetur, sicut apparet cum res inanimatae moventur ab animalibus, ut lapis a manu. Unde et in animalibus, quae movent seipsa, est magis quaedam colligatio partium, quam perfecta continuatio; sic enim una pars potest moveri ab alia, quod non accidit in gravibus et levibus [porque, aunque porosos muchas veces, son todavía verdaderamente continuos]" [6].

Menos aún se podría urgir la continuidad del cuerpo vivo a base de un principio general, que exigiría la continuidad como condición o vínculo indispensable de unidad substancial. Son ya varios los filósofos, incluso neoescolásticos, que no lo creen necesario [7]. Por eso mismo la inmanencia vital no puede aportar nada decisivo en contra de la discontinuidad extensional del ser vivo.

Por otra parte, la supuesta continuidad del cuerpo vivo, más que salvar, comprometería ella sola la existencia de una divisibilidad pura-

[5] P. Hoenen, filósofo holandés, ensaya, aún hoy, una interpretación de los hechos cristalográficos, compatible con una continuidad estricta de los cristales. En la masa continua del cristal, los nudos reticulares no representarían átomos o iones aislados, sino máximos de una propiedad periódicamente variable, por ejemplo, de la densidad (v. *Cosmologia*, 1936, pp. 350-354). No es ésta ocasión de examinar el valor interno de esta teoría. Nos basta aquí consignar que son muy pocos, si hay alguno, los científicos dispuestos a aceptarla.

[6] *In Phys.*, 8, l. cit., 7 al fin.

[7] V. Muinynck, RT (1897), 594; Mónaco, *Psychologia* (1917), pp. 49 y 51; Donat, *Cosmologia*, 1936, pp. 146 y 181-186; Descoqs, *Essai critique sur l'Hylemorphisme*, 1923, pp. 286-292.

mente cuantitativa. La merotomía, en efecto, altera de ordinario la naturaleza de una o de ambas partes a la vez. Sólo algunas experiencias de merotomía celular y embrional, por ejemplo, con equinoides y otras divisiones análogas, podrían tal vez ser tratadas como divisiones extensionales. Suárez [8] advirtió esta dificultad que la división cuantitativa presentaba en los seres vivos superiores. La soluciona exigiendo como necesario y suficiente para la división extensional sólo que las partes separadas no se alteren *sensiblemente*. Más cierto parece, sin embargo, que Aristóteles suponía inalteración sensible y específica juntamente.

Una conclusión—algo más modesto—, una duda, parece, pues, imponerse. Es posible que los cuerpos continuos no sean tal vez realmente divisibles. Falta motivo serio positivo para preferir la idea de que la divisibilidad físicomecánica sea una propiedad real de los cuerpos físicos continuos más bien que la contraria. Al tratarla, por lo tanto, como real y realizable, siquiera sea absolutamente, y definir luego con ella el continuo y la extensión reales, se pone quizá una base irreal a la metafísica de los cuerpos continuos, predestinada, claro está, a resolverse en la ruina de sus propias antinomias inmanentes. Una metafísica del continuo que prescinda de su divisibilidad, o incluso que esté constituída sobre su absoluta indivisibilidad, ¿no ofrecería una garantía inicial igual o mayor?

3

Lo expuesto supone, naturalmente, la existencia absoluta del continuo físico como tal, por ejemplo, en los últimos elementos, y sólo discute la realidad de una de las propiedades, por la que principalmente se lo ha definido y estudiado. La tendencia fenomenológica moderna, como queda recordado más arriba, niega esta realidad; pero *a priori* y como conclusión precisamente de suponer que el continuo real, de ser tal, debería por necesidad ser realmente divisible.

Un trabajo reciente [9] llega a esta misma conclusión escéptica, pero en sentido contrario, es decir, *a posteriori*. El dualismo paradójico, corpuscular-ondulatorio, que la misma materia presenta en diversos fenómenos, obligaría a admitir, rechazando otras soluciones inconsistentes, que ella no es ni onda ni corpúsculo. La extensión formal, la extensión en cuanto tal, se resolvería únicamente en la intuición, sensible, limitada, de nuestras facultades de percepción y representación. Los últimos elementos materiales habría que concebirlos extensionalmente simples—sin ser espirituales—, destinados innatamente a dominar u ocupar de alguna manera cierto espacio. Su actividad, en cuanto accesible a nuestra percepción sensible, se traduciría en fenómenos ya corpusculares, ya ondulatorios. Se trata, como se ve, de una justificación *a posteriori* del

[8] *Disp. Met.*, 40, s. I, n. 12.

[9] N. Junk. *Das Ringen um einem neuem Materiebegriff*, en "Scholastik", 16 (1941), pp. 521-533.

dinamismo, introducido y justificado *a priori* por el filósofo italiano Palmieri a fines del siglo pasado.

En cambio, otros trabajos, también recientes, de A. March y Foradori, provocados por Schrodinger, llegan más bien a un resultado conservativo con la solución de uno de los aspectos de esas mismas dificultades que la física actual crearía a la extensión real. Reivindican, aun corrigiéndose a sí mismos, la validez de los conceptos geométricos ordinarios para la descripción de las partículas elementales. La dificultad de tratar extensionalmente esas partículas no provendría de una limitación en nuestra capacidad de representación, sino de una aplicación defectuosa de la Geometría puntual ordinaria a la realidad, que para eso se la supuso también de estructura necesariamente puntual, reduciendo falsamente a coincidencias puntuales todas las coincidencias observables. No es posible resignarse a pensar que los sillares fundamentales de la naturaleza sean algo que no podamos concebir intuitivamente [18].

La discusión de estas nuevas aplicaciones —sin duda menos preparadas todavía— de los resultados de la física actual al problema del continuo físico cae fuera de lo pretendido en esta nota, pero convenía consignar el hecho.

JAIME ECHARRI, S. J.

Oña (Burgos).

A LA HISTORIA DE LA MODERNA FILOSOFIA CHINA, POR WALTER BRUGGER, S. I.

Con este título trae la revista *Scholastik* (1940, cuaderno 2, páginas 233-39) una recensión interesante sobre el tercer tomo de Forke sobre la filosofía china. El primer tomo, publicado en 1927, abarcaba la filosofía china en la antigüedad; el segundo, publicado en 1934, comprendía la edad media de la filosofía china, y este tercer tomo, publicado en Hamburgo en 1938, corre desde el siglo X después de Cristo.

La antigüedad china había cultivado la Ética; al Confucianismo le faltaba una Metafísica. El período de la dinastía Sung (960-1280), débil políticamente, colma esta laguna filosófica: el primer principio, la razón, el flúido, el espíritu, la naturaleza del hombre. Es la filosofía del Shing-Li o naturaleza y espíritu. Se ha llamado neoconfucianismo a esta escuela, aunque es más lo que añade al sistema confucianista que lo que de él recibe.

Dos tendencias distintas, que marchan paralelas históricamente, el

[18] A. MARCH, *Raum Zeit und Naturgesetz*, en "Naturwis" (1943), pp. 49-59.

monismo idealista y el dualismo realista, dominan esta filosofía. El Idealismo es una corriente que viene del Budismo indio, que pasa a China bajo la forma de Mahayana. Cierto espíritu soñador con pujos de profundidades místicas dice muy bien con la psicología china. Pero el Idealismo chino no se limita a la teoría del conocimiento; es mucho más extenso.

El filósofo más representativo de la tendencia es Lu Chiu-yuan (1138-1191). Para él, así el espacio como el tiempo son creaciones del espíritu. Este es principio de la razón y es único en el mundo y en los hombres. En la época de la dinastía Ming (siglos XIV-XVII) la aparición cumbre es Wang Yang-Ming (1472-1528). Es el filósofo de la identidad: razón, espíritu, cuerpo, pensar y ser son idénticos. En su filosofía juega papel importante el saber innato intuitivo. Según Wang, el saber innato es el fundamento del saber adquirido: "Fuera del saber innato no se da ningún saber, y fuera de la expansión de ese saber no se da ciencia alguna. El saber que se busca fuera de lo innato es falso y torcido saber, y la ciencia que se busca fuera de la expansión de ese saber es ciencia heterodoxa." De aquí saca Forke la conclusión de que para Wang no hay saber natural ni ciencia deducida por reflexión. Sin embargo, como advierte Brugger, este principio de Wang se puede acercar al principio escolástico del *Intellectus vel habitus principiorum*. Así se explican las palabras de Wang: "El saber es la substancia del espíritu. Este posee por sí la aptitud para saber." En este sentido, es muy cierto que toda ciencia es la expansión y aplicación de la aptitud de pensar y de los primeros principios. Esto vale no sólo para el saber especulativo, sino también para los conocimientos experimentales.

El neoconfucianismo ha bebido también en el taoísmo de Laotse. Esta nueva filosofía ha profundizado en la idea del *Tao*. Para el confucianismo el Tao era sólo norma y ley; para el taoísmo, el Tao tiene el sentido del principio de razón trascendente. Esta idea es fecundísima en la filosofía china. Hu Hung (1100-1155) desarrolla esta idea del Tao: "Tao es un nombre común de substancia y función." Entre substancia y función sólo hay oposición cuando la función no es mera actividad, sino cambio del agente, como sucede en todos los seres finitos. El Tao es lo que está encima de esa oposición entre substancia y función.

Los idealistas identifican el Tao con el espíritu humano, mientras los realistas le diversifican. El realista Tchu Hi (1130-1200) pasa por el mayor filósofo chino. Conocedor del saber de su tiempo, se distingue por su esfuerzo en demostrar sus afirmaciones con gran dosis de sentido crítico. Tchu reduce toda realidad a los dos principios: razón y flúido o *Li Ch'i*. La razón inmaterial precede al flúido material: la razón es la esencia más íntima de cielos y tierra. También admite la forma: la razón es el principio de la forma; el flúido es como el vaso receptor o materia, y la forma es la esencia o naturaleza. De suerte que el flúido es algo así como la materia prima de Aristóteles.

Para Tchu, la palabra *Li* muchas veces significa también idea. Así, toda cosa que existe realiza una idea: las obras de arte realizan una idea humana; las obras naturales realizan una idea divina. Y como la

razón humana no se identifica con la idea realizada en la obra de arte, así tampoco la razón divina se identifica con las ideas realizadas en las cosas. No está claro si Tchu reconoce una razón o mente personal, creadora de todas las cosas. En psicología define Tchu el espíritu como la parte más fina del flúido. Pero hay que tener en cuenta que también nuestros filósofos hablaban de una materia del espíritu y Santo Tomás admite en toda criatura un principio potencial que es como su materia.

La época de los Manchú ha sido de decadencia para la filosofía china. Después de la República (1912) los filósofos se orientan hacia las filosofías occidentales. Sin embargo, Forke espera en una nueva era de florecimiento filosófico en China.

Con muy buen acuerdo, el P. Brugger en su recensión ha tratado de aproximar las ideas de los filósofos chinos al pensamiento occidental. Con harta frecuencia tendemos a ahondar los abismos que nos separan de nuestros adversarios científicos; no reflexionamos que, a pesar de la diversidad de razas y civilizaciones y bajo formas de expresión muy diversas, muchas veces late un mismo pensamiento; como que el entendimiento humano es el mismo en todos los mortales, y él es el forjador de la filosofía racional de todos los tiempos y naciones.

FRANCISCO J. MONTALBAN, S. I.

Oña (Burgos).

UN LIBRO DE ZUBIRI

XAVIER ZUBIRI: *Naturaleza. Historia. Dios.* Madrid, Editora Nacional, 1944, pp. 566.—17 × 24 cm.

Contiene el presente volumen, como nos dice el autor, una serie de trabajos independientes, escritos en circunstancias muy varias a lo largo de diez años que total o parcialmente vieron la luz pública en revistas nacionales o extranjeras, hoy de difícil acceso... Finalmente lleva el libro tres trabajos inéditos, que son *Nuestra situación intelectual...*, *La idea de filosofía en Aristóteles* y *El Ser sobrenatural.*

Los temas tratados son cuestiones de filosofía, excepto el último, que es teológico.

1. No pocos estudios se dedican a la historia de la filosofía. En ellos nos hace ver cómo la historia de la filosofía pervive en el presente con las posibilidades de investigación que nos legó; o nos explica la evolución de la filosofía en algún período capital de su historia, v. c. desde los presocráticos hasta Aristóteles, o nos da la idea de alguno de los filósofos más representativos, o bien nos describe con finura la situación intelectual presente.

2. Otros estudios se dedican a esclarecer la noción de filosofía, la cual perfila de muchas maneras, sobre todo cuando contrapone filosofía a ciencia, para concluir que la ciencia es un saber de las leyes del acon-

tecer, mientras filosofía es un saber de las ultimidades del ser en sí, en sus causas y en las virtualidades de su obrar.

3. Entre los temas particulares de la filosofía merece especial relieve el titulado *En torno al problema de Dios*. Mas como este trabajo ha sido criticado variamente, y a veces desfavorablemente, tachándolo de novedad peligrosa, vamos a examinar más detenidamente su contenido, reduciéndolo a sus líneas más esenciales, aun a costa de deshacer la bella trama literaria y la originalidad de la exposición.

El propósito del autor no es tratar y resolver el problema de Dios, o sea el problema sobre la posibilidad de probar racionalmente la existencia de Dios, sino solamente darnos a conocer el supuesto ontológico en que en realidad está ya planteado el problema de Dios, y en el que es posible formularlo explícita y conscientemente.

Las proposiciones en que se puede condensar toda la doctrina son las siguientes:

1.ª El hombre y todo lo que le rodea está esencialmente religado a algo que le hace ser, o más bien es esencialmente religación al fundamento que le da el ser.

2.ª Esa religación es el supuesto ontológico del problema de Dios.

3.ª Para poderse poner explícitamente el problema de Dios es necesario conocer el hecho de la religación ontológica.

4.ª Una vez propuesto explícita y conscientemente el problema de Dios, es posible resolverlo únicamente por vías racionales.

Ahora veamos cómo explana cada una de estas proposiciones.

La *primera* proposición contiene doctrina segura, porque el hombre y todo lo que le rodea es contingente y de suyo nada, como lo significan las innumerables indigencias que todas estas cosas tienen; mas lo que es contingente y de suyo nada necesita apoyarse en algo que le haga ser y de lo cual dependa esencialmente; luego el hombre y todo lo que le rodea está religado a un fundamento que le haga ser, o mejor, es religación al fundamento de su ser.

La *segunda* proposición no es menos cierta. Si no se diese esa religación del hombre y de todo lo que le rodea a un fundamento distinto de todo ello que les diese el ser, estas cosas serían Dios mismo y no habría problema de Dios. Y, por el contrario, puesta la religación, ella por sí misma ya es ontológicamente el problema de Dios, porque ella por sí misma, y no por un acto de conocimiento o de otra facultad, es un apuntar a Dios, de quien todo lo experimentable depende esencialmente.

La *tercera* proposición también es clara. La prueba de la existencia de Dios se ha de hacer en dos etapas. En la primera se ha de probar que el hombre y todo lo que le rodea es contingente y de suyo nada; de donde se sigue la necesidad de que haya algo que les haga ser y que sea el fundamento de su existencia. En la segunda etapa se propone y se resuelve el problema de si ese algo, a que estamos religados, es Dios. La segunda etapa, como se ve, presupone la primera, y como la segunda etapa es la proposición formal del problema de Dios, y la primera es el conocimiento del hecho de la religación, se sigue que para proponer

explícita y conscientemente el problema de Dios se necesita conocer el hecho de la religación.

En este estadio podríamos preguntar: ¿cuál es el procedimiento para llegar al conocimiento cierto de la religación, o sea de que hay algo distinto del hombre y de todos los demás seres que nos rodean, a lo cual estamos esencialmente religados?

El procedimiento es un raciocinio sobradamente conocido. El hombre y todo lo que le rodea son seres contingentes y que de suyo son nada; mas lo contingente y lo que de suyo es nada necesita para existir de algo, que sea la razón total de su ser; luego el hombre y todo que le rodea están apoyados en algo que es la razón total de su ser, y a lo cual están esencialmente religados. Es, pues, manifiesto el hecho de la religación.

Es verdad que el Sr. Zubiri no quiere llamar demostración a este procedimiento, sino intento de análisis. Mas sea lo que fuere del nombre, lo cierto es que este procedimiento es racional, discursivo y perfectamente válido como se ve.

Algo pudiera intranquilizar lo que añade, al decirnos que tal procedimiento no causa certeza de la existencia real de ese ser necesario o de ese algo al que estamos religados; la certeza de su existencia y de su naturaleza divina la obtendremos en el estadio siguiente, cuando se proponga y se resuelva de hecho el problema de Dios. Un poco singular nos parece esta reserva, porque las premisas son certísimas y la forma del discurso perfectamente recta, por donde la conclusión, que nos pone ante la vista la existencia de ese algo al que estamos religados, debe ser perfectamente cierta. Sin embargo, tal reserva en el presente estadio no trae mayores consecuencias, porque la certeza, que el señor Zubirí todavía no ha alcanzado aquí, la obtendrá en el siguiente estadio, en el cual preguntará por la existencia real y por la naturaleza de ese algo al que estamos religados.

Pudiera alguien dudar si realmente llega el Sr. Zubiri al conocimiento de la religación por el procedimiento discursivo propuesto, o más bien por alguna vía no discursiva, tal vez por algún sentido de lo divino o cosa parecida. Porque al solucionar después el problema de Dios por el discurso y no por vías irracionales, dice que sin embargo no llegamos a Dios primariamente por el discurso, porque *antes de todo discurso lo habíamos ya descubierto por la religación,* por lo menos de una manera vaga, bajo el aspecto de fundamento religante (455). Parece, pues, que el descubrimiento y conocimiento de la religación se hizo independientemente de todo discurso, pues de lo contrario el discurso sería la primera vía para llegar a Dios, así bajo el aspecto confuso de religante como bajo el aspecto formal de Dios. Y se confirma esta sospecha porque a manera de ilustración hace mención de la teoría de Lépidi, el cual dice que de Dios tenemos cierta intuición inmediata, aunque confusa, vaga e indeterminada, antes de toda demostración, debida a que Dios está presente en el alma por su misma sustancia y por su operación conservativa y cooperativa. Esta teoría, añadimos nosotros, la defendió después extensamente el P. Picard, S. I. (*Saisie inmediate de*

Dieu, París, 1923), y ambos autores dicen que es doctrina de Santo Tomás. De todo lo cual se deduce que, según el Sr. Zubiri, conocemos la religación no por discurso, sino de una manera arcana y anterior al discurso.

Y tal vez crecerá la fuerza de esta persuasión si consideramos que el Sr. Zubiri dice que llegamos al conocimiento de la religación por vía de análisis, y de un análisis que excluye todo discurso, y no nos da certeza de la religación, sino cierta visión o mirada conjetural de todo el universo a la luz de la religación. ¿Qué clase de análisis es éste? ¿Es por ventura una vivencia especial o un postulado a la manera kantiana? Porque, efectivamente, el análisis que excluya todo raciocinio no nos puede dar sino aquellas notas que sean formalmente equivalentes a las dadas por experiencia o las que se encuentren implícitamente en la definición real de la cosa. Mas la religación no se halla implícita y formalmente en la definición de las cosas ni en los datos recibidos por la experiencia; luego parece que el conocimiento de la religación no puede ser fruto de un análisis de la cosa, sino que será fruto de algún procedimiento arcano.

Respondemos que tal vez no sea necesario poner nada arcano en la teoría del Sr. Zubiri. Confesamos que el conocimiento de la religación no nos viene por la intuición vaga, confusa e indeterminada de Lépidi, porque a causa de su vaguedad e indeterminación no es apta para que se pueda poner explícita y conscientemente el problema de Dios. Tampoco nos puede venir el conocimiento de la religación por alguna vía irracional de sentimientos o experiencias, que el autor rechaza expresamente. El medio por donde adquirimos el conocimiento de la religación es el análisis obtenido por un perfecto raciocinio, como hemos visto. Este raciocinio se puede llamar análisis, porque con el raciocinio hemos llegado a la conclusión de que la religación pertenece a la esencia, al constitutivo formal, *al análisis* del ser del hombre y de todo lo que le rodea. Si el Sr. Zubiri se resiste a llamar raciocinio a todo este procedimiento, se podrá a lo sumo decir que usa una nomenclatura arbitraria, pero no se podrá decir que admite un conocimiento arcano o sospechoso para llegar al conocimiento de la religación.

Y vengamos ya a la *cuarta proposición*. Una vez conocido el hecho de la religación por el procedimiento racional que hemos visto, y propuesto formalmente el problema de Dios, o sea si aquel algo que nos religa existe realmente y si tiene los atributos de Dios, ya se puede proceder a la solución del problema. Esta se ha de hacer por vía racional y discursiva. El Sr. Zubiri nos dice expresamente que la solución no se puede dar por vía de sentimientos o experiencias religiosas, ni por una reflexión intelectual sobre estas pretendidas experiencias, ni por la filosofía de la acción, ni por la intuición de los ontólogos, ni por algún sentido de lo divino, sino únicamente por vía racional y discursiva.

Una objeción sale siempre al encuentro en las pruebas de los atributos divinos. La existencia de Dios la hemos demostrado como algo que nos hacer *ser* y que fundamenta al *ser;* luego Dios está fuera de

todo *ser* y más allá de todo *ser*. De donde se sigue que a Dios no le podremos aplicar el concepto del ser ni el concepto de ninguna otra perfección positiva, porque también ésta contendrá al ser; y así conoceremos a Dios *como fuente del ser*, pero no sabremos nada de lo que Dios es formalmente.

Deshace el Sr. Zubiri la dificultad con la doctrina de la analogía del ser, que expone con suma brevedad, con exactitud y con claridad.

Llegados al término del examen del estudio *En torno al problema de Dios*, hemos podido convencernos de que no hay en él novedad peligrosa, sino doctrina sana, sacada de la cantera inagotable de la filosofía perenne. La única novedad es la profundidad del pensamiento y la originalidad de la expresión matizada con colorido existencialista. Es lástima que no haya entrado en las intenciones del Sr. Zubiri explanarnos las vías racionales que demuestran la existencia de Dios y de sus atributos. Lo hubiera hecho con la maestría que muestra en todos los temas que trata.

4. El trabajo con que termina el libro del Sr. Zubiri es teológico. Establece que todo ser, y por consiguiente también Dios, es acción, sin que esto incluya por necesidad movimiento o mudanza alguna. De aquí se entiende cómo Dios despliega interiormente su vida trinitaria y cómo en las operaciones exteriores hay siempre un vestigio de la Trinidad, ya sea en el orden natural, ya en el orden sobrenatural. El Espíritu Santo ejecuta los efectos exteriores, los cuales son imitaciones del ejemplar divino que está formalmente en el Hijo y radicalmente en el Padre.

Aunque nos dice que en todas las explicaciones sigue la teología de los Padres griegos con preferencia a la teología latina, sin embargo él mismo añade que entre ambas teologías ni hay oposición ni divorcio o antagonismo en el dogma, sino solamente diferencias de punto de vista y de expresión, lo cual tranquilizará a los lectores que vean tantas diferencias aparentes entre las expresiones que usa el Sr. Zubiri y las que tal vez ellos aprendieron en las aulas. Las diversas expresiones de la teología griega admiten fácil traducción al lenguaje de la teología latina, y en muchas otras expresiones se advertirá tal vez un estadio menos desarrollado de la teología griega con relación a la latina.

En una cosa, sin embargo, se pueden poner reparos. Dice el Sr. Zubiri que, según la teología griega, las personas divinas tienen en las obras exteriores funciones distintas y bien definidas, y eso no por apropiación, sino en realidad y propiedad. Mas si esto fuera verdad, viniendo al ejemplo anterior, se tendría que sólo el Espíritu Santo ejecutaría los efectos exteriores y sólo el Hijo sería ejemplar formal de las obras de la creación, y sólo el Padre sería el fundamento radical de las esencias creables, cosas que son ajenas así a la teología latina como a la griega: *Omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio*. Creemos sin embargo que el Sr. Zubiri admite las apropiaciones con toda la teología latina y griega, y que solamente difiere algo de la teología latina en la manera de expresarse.

5. El libro del Sr. Zubiri es espléndido en todos conceptos. La presentación externa es elegantísima. El estilo es original, limado, expresivo y siempre alerta. La orientación sumamente sana, acomodándose en todo a lo que el mismo Sr. Zubiri enseña acerca de la actividad del filosofar. En el filosofar, dice, "no se trata de que cada cual haya de comenzar en cero o inventar un sistema propio. Todo lo contrario. Precisamente por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual" (45). Exactamente dicho y excelentemente practicado. Lo que el Sr. Zubiri dice está siempre tan profundamente pensado que nos hace la impresión de que son cosas que él mismo descubre, aunque se trate de aquellas cosas que pertenecen al acervo de la filosofía perenne. Esperamos que pronto nos dé los restantes frutos de sus meditaciones, que serán tan sazonados como los que nos ofrece en el presente libro.

J. HELLIN, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

MARÍAS, J.: *San Anselmo y el insensato, y otros estudios de filosofía.*—272 páginas. Madrid, 1944.

En tres series agrupa el autor estudios realizados en fechas muy distintas, La primera serie, titulada *Sobre la cuestión de Dios,* abarca estos tres estudios: *San Anselmo y el insensato* (1935, publicado ya en 1936 en cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, núm. 2, Madrid), *La pérdida de Dios* (1936) y *El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo* (1941). Llenan estos tres ensayos las páginas 5-121. La segunda serie, titulada *El conocimiento del mundo,* que se extiende hasta la página 158, lleva estos dos estudios: *El empirismo lógico* (1936) y *Física y Metafísica en Newton* (1942). La tercera serie es la que incluye mayor número de ensayos, si bien algunos de ellos muy breves. Están agrupados bajo el título de *El hombre y la Historia.* Los ensayos son éstos: *A propósito del hombre* (1934), *Un tomismo vivo* (1934), *Lo que está pasando* (1934), *Sobre el espíritu positivo* (1936), *Marco Aurelio o la exageración* (1937), *La filosofía española en el siglo XIII* (1940), *El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran* (1944); a este ensayo sigue un apéndice de textos de Maine de Biran, con lo que se llega a la página 272.

A nadie extrañará que aseguremos que el valor de estos ensayos es muy diverso, pero que se nota muy pronunciada ascensión según avanzan las fechas. Unos son reflexiones sobre lecturas, otros son ensayos típicos en estudiantes impulsados por ansias de superación, y hay otros que suponen ya un filósofo, sin haber logrado quizá la plenitud de su evolución, pero sí con pensamiento propio y acusada personalidad. Algunos apenas tienen contenido propiamente tal, sino que se reducen en gran parte a fraseología problemática de tonos filosóficos, que, sin apenas contener nada, van insinuando seudoproblemas que saltan al paso con asombrosa frecuencia. Otros entrañan problemas serios, y tratan de resolverlos formalmente.

Por nuestra parte diríamos que los estudios que más seria atención se merecen son estos tres: *La pérdida de Dios, El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo* y *El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran,* si bien es verdad que los núcleos fundamentales de ellos están ya sufi-

cientemente indicados en la *Historia de la Filosofía* del autor. Lo que de histórico tienen no dejará de interesar a los lectores, que juzgarán como valiosa la aportación que hace el autor a la historia del problema de Dios con dibujar a grandes rasgos los trazos salientes de este problema en la historia ya desde San Anselmo. En cuanto al fondo problemático que ellos entrañan, cabría una discusión de importancia. Supone efectivamente Marías que la prueba tradicional de la existencia de Dios, dada en conformidad con las bases puestas por Santo Tomás, que a su vez tienen como cimiento la doctrina paulina, no llegan a concluir, al menos en su forma tradicional, propiamente la existencia de Dios, porque no superan propiamente la posibilidad del panteísmo. Se prueba, sí, la existencia de un ser necesario, pero no que el tal ser trascienda el conjunto del mundo. Marías juzga importantísimo el avance dado por Zubiri cuando en 1935 y 1936 lanza un estudio profundísimo, único intento que conoce Marías de abordar el problema, en el que, si bien de poca extensión, trae una aportación esencial al planteamiento del problema de Dios, y es lo más importante que ha dicho la filosofía acerca del tal problema desde Gratry hasta hoy. Marías expone ampliamente la teoría de la religación como base para una búsqueda de Dios. Nosotros, sin negar lo valioso del conato de Zubiri, que valiéndose de una filosofía atea, cual es la heideggeriana, al menos, tal cual como hasta ahora está propuesta, y valiéndose de métodos filosóficos extraños al pensamiento cristiano, logra hacer posible la existencia de Dios, y pone de manifiesto lo manco de una filosofía que no quiere enfrentar un problema que espontáneamente le sale al paso (aunque creeríamos que el Sr. Marías no ha penetrado exactamente el pensar de su Maestro), no juzgaremos absoluto el valor de un problema fundado en doctrinas tan frágiles como las de Heidegger, y en una concepción, intensamente dosificada de subjetivismo, religada como pocas a una época histórica, cual es la de la *existencia* en la filosofía existencial. En cambio, creemos que una amplia lectura de las exposiciones de la prueba de Dios en la filosofía tradicional lleva a superar plena y expresamente la posibilidad del panteísmo, pues analiza con seriedad asombrosa lo que el mundo en su conjunto es, y lo que el ser necesario requerido por las pruebas de la existencia de Dios debe ser.

El estudio sobre Maine de Biran quizá no convenza a todos, porque juzgarán anacrónica la interpretación tan netamente existencialista de sus posiciones. Tal vez tenga todavía mayor aplicación inmediata la actitud de Biran, convertido, sí, al catolicismo, pero no suficientemente maduro como católico en filosofía por no haber logrado exponer en sus escritos, quizá por ello reservados a uso exclusivamente particular, la base de su admisión de la existencia de Dios. Choca ciertamente en el Sr. Marías que tenga tantos escrúpulos en tomar el problema de Dios de manos de los filósofos escolásticos, cuya ortodoxia es incontaminada, y que, por el contrario, se complazca tanto en heredarlo de Maine de Biran, converso de última hora; de Gratry, cuya actitud teórica y práctica en épocas tan críticas, dejan a salvo su grandeza de espíritu y nobleza de corazón, no inspiró ni inspira plena confianza; de Brentano, sacerdote apóstata, y de otros cuyos nombres no son precinto garante de ortodoxia.

A muchos extrañará, sin duda, el prólogo que Marías ha puesto a su

libro, y la intención que en él indica como justificativa de la publicación. Sobre todo si se une todo ello con el final del ensayo sobre la filosofía española en el siglo XIII. Hace ya siglos que quiso Dios que estuviesen abiertos los caminos de la filosofía española, y no han de tener los nuevos fecundidad definitiva si no empalman con los antiguos. Marías reconoce paladinamente el influjo europeo ejercido eficaz y realmente en la filosofía moderna y en las Universidades europeas por el pensamiento metafísico de Suárez, y tal vez hoy ninguna esperanza haya, al menos próxima, de que se logre igualar, cuanto menos superar, ese influjo tan beneficioso.

J. Iturrioz, S. J.

Carreras Artau, Tomás: *Elogio de la Sabiduría.* Discurso inaugural del año académico de 1943-44 de la Universidad de Barcelona. Opúsculo de 73 páginas. Barcelona, 1943.

Esta magnífica oración inaugural universitaria es en verdad lo que quiere ser: "Una meditación acerca de las relaciones de la Sabiduría con la Ciencia, la Filosofía y la vida." Su contenido consta de una breve introducción y cuatro partes.

Aludiendo por contraste al célebre *Elogio de la locura,* de Erasmo, aparecido en pleno Renacimiento, descríbense oportunamente en la introducción (1-8) los desvaríos de aquella época de anarquía intelectual con los que presenta no pequeñas analogías el espíritu de nuestro tiempo. Por eso el desarrollo del tema se hace con miras a una "revisión de algunas condiciones del pensar y del vivir del hombre actual".

Constituyen la primera parte (8-18) unas muy atinadas y profundas reflexiones sobre el estado de crisis en que se hallan la Filosofía y la Ciencia, por efecto de haberse puesto en franco desacuerdo con la vida y divorciado de la Sabiduría. Así vemos que la Filosofía después del "período de las luces" sufre la más completa bancarrota, suplantada por un ciertismo de tipo matemático inaugurado por A. Comte, que a su vez se halla sometido a una despiadada crítica que llega a poner en tela de juicio los fundamentos mismos de la Ciencia.

Por una crisis semejante pasa la "civilización tecnológica" o industrial que un Alexis Carrel quisiera derribar poco menos "que a cañonazos". Pero ni la llamada "Ciencia del hombre", que como sustituto de aquélla propone el eminente biólogo norteamericano, ni la *intuición emocional* de los axiólogos son capaces de dirigir certeramente la conducta del hombre y, menos aún, de realizar su inmortal destino, desconectadas como están de la Sabiduría. Y ¿qué es la Sabiduría?

Las diversas respuestas que a esta pregunta se han dado las consigna el Dr. Carreras en la segunda parte (19-46) mediante un recorrido histórico rapidísimo que inicia en los albores mismos de la cultura. En un principio los griegos con el nombre de Sabiduría designaban el saber común expresado en forma gnómica, que en los grandes presocráticos es ya filosofía, y en Sócrates toma la forma de sofrosine, perdiendo pronto este carácter por obra, pri-

mero, de los pequeños socráticos, y más tarde, en las escuelas postsocráticas, hasta que finalmente el concepto de Sabiduría sufre un cambio radical en los grandes filósofos cristianos.

Santo Tomás concibe la Sabiduría como un don del Espíritu Santo, la cual, basada en la simplicidad de espíritu y pureza de corazón para los doctores franciscanos—cuya notabilísima aportación subraya el Dr. Carreras con simpatía—, tendrá siempre la primacía sobre la ciencia profesional. En la misma directriz franciscana, como continuadores de San Buenaventura, Beato Ramón Lull, Rogerio Bacon..., presenta el autor a dos grandes filósofos renacientes: Nicolás de Cusa y Luis Vives.

La concepción vivista, serena y ponderada, significa la alta fusión de la sabiduría pagana con la cristiana, matizada de una prudente desconfianza hacia la Ciencia y la filosofía; desconfianza que en otros filósofos del Renacimiento, como C. Agripa, Montaigne y Charron, llega hasta el escepticismo, frente al cual reacciona Descartes proclamando las excelencias de la Ciencia y la omnipotencia de la razón. Actitud que por su arrogancia provoca la contrarreacción pascaliana hacia un fideísmo exagerado.

Y llega el período romántico en que el sabio (el hombre perfecto, el filósofo) se diviniza a sí mismo y pretende elevarse al conocimiento de la Idea divina no por otras vías que la cultura o estudio de la ciencia de la época, siendo tenido por ignorante quien por medio de la cultura no llega a dicho conocimiento. El nuevo ideal de la Humanidad consiste en el progreso de la cultura.

Pero este optimismo ético y aristocrático, cuyo representante más caracterizado es Fichte, lo habían ya acremente censurado Kant y Rousseau. El filósofo de Könisberg había escrito en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que no hace falta Ciencia ni Filosofía alguna para saber qué es lo que debe hacer el hombre para ser honrado y bueno, sabio y virtuoso; y el filósofo ginebrino por su parte había sostenido en el *Emilio* que en el progreso de la cultura radicaba la causa de todos los males sociales.

Termina el esbozo histórico sobre el concepto de Sabiduría con la doctrina de J. B. Vico acerca de la llamada "Sabiduría de las naciones o de los pueblos primitivos" (*Naturvölker*), cuyo primer gran teorizador fué el filósofo jurista napolitano.

En la tercera parte (46-53), a guisa de conclusiones, el Dr. Carreras, paralelamente a la Sabiduría del hombre docto, establece una Sabiduría del hombre vulgar y del hombre primitivo, y luego señala algunas de las notas esenciales de dicho concepto: la Sabiduría está en la cordura del hombre, es fuente de vida para quien la posee, timón para navegar en los mares procelosos de la vida, y, en fin, es un saber para vivir.

La cuarta y última parte (54-73) tiene por objeto examinar la conducta del hombre, y más particularmente del hombre docto y del filósofo en función de la Sabiduría, para mostrar cómo en todas las ciencias se reconoce a la Sabiduría como un guía indispensable para dar los primeros pasos.

"Sin cierto instinto obscuro, al que llamamos buen sentido, sería imposible la ciencia." Este buen sentido es diferente en las diversas ciencias. Según Poincaré, de quien es la frase anterior, en las ciencias matemáticas es

cierta intuición originaria; en las ciencias físicas es cierto *olfato venatorio* ("odoratio quaedam venatica"), como lo llama Bacon; en las biológicas, Claudio Bernard lo apellida *presentimiento*, y en las ciencias del espíritu se designa simplemente con el nombre de *sentido* (psicológico, ético, jurídico, etc.).

Pero no menos que en las ciencias positivas ha de estar asistida la Filosofía de este instinto, pues "por el corazón—escribe Pascal—conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento, que no tiene ninguna parte en ello, intente combatirlo". El Dr. Carreras concibe este buen sentido como "una forma de intuición primaria, activa y dirigente, verdadero tesoro divino para quien sepa administrarlo recatadamente y no se obstine en despeñarse en el abismo de la locura" (p. 18). He aquí proclamada con otras palabras aquella sobriedad balmesiana "tan necesaria al espíritu para sus adelantos", que se deja conducir por "una luz divina que existe en el fondo de nuestra alma, de la cual provienen la prudencia y la cordura, sin las cuales no puede haber ciencia ni filosofía" (*Fil. fund.*, lib. I, § 13).

Mas por si algún espíritu imbuído en el intelectualismo tomista hubiese creído exageradas las partes que el Dr. Carreras atribuye al buen sentido en el dominio científico-filosófico, sobre todo por la anterior cita pascaliana, sin correctivo alguno expresamente hace constar como conclusión de su interesantísimo estudio que el juntar el saber espontáneo al reflexivo de la Ciencia y de la Filosofía no significa en modo alguno la anulación de éstas, sino "solamente exige que una y otra en sus posibles descarríos vuelvan cual hijo pródigo al regazo maternal de la Sabiduría que las amamantó en sus primeros balbuceos doctrinales".

MIGUEL FLORÍ, S. I.

ALOIS GUGGENBERGER, *Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegnung mit Nicolai Hartmann*. Krailing vor München, Erich Wewel Verlag, 1942. XIV-240 págs.

En el prólogo nos declara el autor la intención principal de su trabajo: definir la posición del hombre en el mundo en cuanto que, como espíritu cognoscente, se encuentra en relación ineludible con el cosmos mismo. En orden a este fin primordial entabla ordenada disputa con Nicolai Hartmann, para, en el contraste con su filosofía teorética, poner al descubierto las relaciones de íntima afinidad que unen espíritu y ser.

La obra consta de tres capítulos o partes, que tratan respectivameente del método en la filosofía, de la metafísica del espíritu o relación fundamental entre espíritu y ser, y de la ciencia del ser. En el primer capítulo estudia Guggenberger la actitud gnoseológica de Hartmann. La califica racionalismo teorético-científico (*wissenschafts-theoretischer Rationalismus*); calificación que tiene este principal sentido: la manera de conocimiento con la cual opera Hartmann en la elaboración de su "ontología crítica" no se eleva esencialmente sobre la manera de conocimiento peculiar de las ciencias positivas. La oposición de Hartmann a la inmanencia del ser en la conciencia propugnada por el idealismo es decidida y radical. La adecuación entre el conoci-

miento y lo real se funda en la "relación categorial fundamental", es decir, en la perfecta correspondencia entre las categorías del ser y las categorías del pensar, correspondencia que es para Hartmann razón única e indestructible de la intencionalidad o trascendencia del pensar mismo. Pero la elaboración conceptual de lo real, los conceptos categoriales, tienen para Hartmann un valor muy restringido: no pueden ser expresión de lo real en sí mismo (*das Ansich*); son símbolos, representaciones hipotéticas de función semejante a los símbolos y teorías, con los que las ciencias positivas tratan de *aproximarse* lo más posible a la naturaleza real del mundo fenoménico. Con esto cree Hartmann haber salvado todo peligro de inmanencia, haber superado racionalismo e idealismo; lo real está más allá de lo racional, es irracional, y por ende, irreductible en sí a toda forma de conocimiento conceptual. La tesis de la irracionalidad del ser establecida por Hartmann no expresa una posición de carácter metafísico, mira sobre todo a la determinación de los límites de nuestra ciencia del ser; esto es, tiene un carácter eminentemente metodológico. Más allá de nuestra ciencia del ser queda siempre una capa, un substrato irracional. Hartmann, empero, sostiene la perfecta homogeneidad ontológica entre racional e irracional; mas éste, tal como es en sí, sólo puede ser traducido por los conceptos, que en cuanto productos de la actividad proyectiva del pensamiento (*projektive Beriffsbildung*) tratan de superar lo racional conocido, pero sólo para adivinar el más allá en símbolos e hipótesis; una penetración ontológica de lo real, un *intus-legere* de su *quale*, esclarecedor de las esencias, le está enteramente negado al conocimiento racional. Guggenberger opone muy atinadamente a esta concepción de Hartmann el conocimiento analógico, por el cual la razón humana se eleva en cierto sentido sobre todo lo que le es inmediatamente conocido, siempre contraído en una definición; mas esa elevación del conocimiento analógico no es de ninguna manera afirmación de un irracional traducido en hipótesis o símbolos; es la perfecta actuación de la potencia de racionalidad de la misma mente humana en la afirmación del *ens realissimum*, logos y ser en plenitud.

En el segundo capítulo estudia Guggenberger la metafísica del espíritu propugnada por Hartmann. Este trata de determinar la situación de la razón dentro del ser, que es en último término incardinación de la razón en lo irracional, por la doble vertiente, objeto-sujeto, que el conocer presenta. El tema se centra después en el análisis de la finitud de la razón humana. Guggenberger hace rápida historia de esta cuestión en Platón, en Tomás de Aquino, en Kant y en los neokantianos. Para Hartmann, la misión fundamental de la crítica de la razón es el despertar "la conciencia crítica del límite del conocimiento finito". El análisis de la finitud del espíritu humano lleva a Guggenberger a la comparación de Hartmann con Heidegger. Para ambos filósofos la finitud es base ineludible de toda construcción filosófica. Pero en sentidos radicalmente opuestos: "En Heidegger se revela la finitud como autotrascendencia del existente humano intérprete del ser a partir de lo finito hacia sus propias infinitas posibilidades; en Hartmann la razón humana, como punto de reflexión del ser en sus secciones racionales, aparece en medio del ser infinito; la razón *es*, por consiguiente, algo finito en lo infinito existente" (p. 91). Motivo fundamental de la filosofía de Heidegger es el hecho de

la *irrupción* del existente hombre (*das Dasein*) en la onticidad de todos los demás existentes; irrupción que es a su vez abertura del hombre a todo lo existente. Para Hartmann el proceso tiene sentido inverso; no es abertura del *Dasein* hacia las cosas; es, por el contrario, la clausura de la razón por lo existente circundante, como su centro de reflexión, lo que funda su relación con el mundo. Esta diferencia deriva, como nota Guggenberger, de una actitud originalmente diversa ante el mundo existente. Para Hartmann lo primero es la producción de la relación sujeto-objeto por la conciencia; Heidegger trata de anticiparse a este estrato fenomenal de la relación sujeto-objeto. Cierto que para él el hombre se da en un mundo: "pero el ser-en-el-mundo no nace con la relación entre sujeto y objeto, sino que es lo que hace posible previamente tal relación..." Para Heidegger, el hombre no es un existente en medio de otros existentes, que en virtud de una especial organización puede ser afectado por el mundo y sus eventos; para Heidegger, el gran problema es: ¿cómo es posible que se dé un mundo que pueda ser objeto para el hombre? Esta cuestión trascendental apela a la proyección del ser en general como condición de toda posible objetivación de un mundo. De tal proyección (*Seinsentwurf*), como horizonte ontológico previo a toda objetivación, no hay la menor muestra en Hartmann, más aún: la rechaza expresamente al colocarse en el punto de vista de la "Objektion", como paso primero y fundamento de toda manera de relación cognoscitiva.

El capítulo tercero, consagrado a la ciencia del ser, nos ofrece un interesante conspecto de lo que la ontología de Hartmann puede dar de sí. No mucho, en verdad, sentados aquellos principios gnoseológicos. La penetración en la verdadera estructura ontológica de lo real no le está permitida a quien, como Hartmann, rebaja el conocimiento metafísico a la altura de las ciencias positivas. Guggenberger dedica páginas llenas del mayor interés al estudio de la posibilidad y realidad en la filosofía de Hartmann; el sentido hondo de lo posible se le escapa necesariamente a quien identifica posibilidad con facticidad. Igualmente la articulación de esencia y existencia en lo existente limitado no puede tener sentido alguno de composición metafísica para Hartmann. Guggenberger estudia, finalmente, la trascendencia en la filosofía objeto de su estudio. Hartmann propugna la "absoluta contingencia" del mundo: toda abertura hacia una auténtica teología se cierra herméticamente. El tema es desarrollado por Guggenberger ampliamente. Su posición queda bien patente en este comentario a las palabras de Hartmann, "conocimiento y plegaria no se acoplan fácilmente entre sí": "Quien piensa lo más profundo, ama lo más vivo", responde nuestro autor con frase de Hölderlin, y lo más vivo es el Dios vivo de la filosofía perenne.

R. Ceñal.

Gerhard Lehmann: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart, Kröner, 1943. XII-575.

Hacer historia de lo presente y actual es empresa un tanto comprometida y difícil. La indistancia de los hechos, la participación ineludible que el espectador tiene en ellos, no son las circunstancias más propicias para esa

visión clara y ancha que pide la Historia. Lehmann pondera bien en la introducción de su obra estas dificultades. La delimitación misma de lo que ha de llamarse filosofía alemana actual, lleva a nuestro autor a interesantes disquisiciones sobre el presente filosófico de su país.

La presente historia se desarrolla en tres partes. La primera nos describe el final del siglo XIX. Son estudiados, en primer término, Natorp, Rickert, Brentano, Meinong, Stumpf y Rehmke, agrupados estos autores bajo la etiqueta común *"Erkenntnistheorie"*. Se expone a continuación el idealismo y el cientifismo, aquél representado por Dilthey y Eucken, éste por Weber y Troeltsch. El último capítulo de esta parte lo dedica Lehmann a los precursores decimonónicos de la filosofía actual; la filosofía de la existencia de Kierkegaard, Nietzsche y el movimiento nietzcheano son los temas más especialmente tratados. La segunda parte nos ofrece la disolución de esa herencia del siglo XIX, período de transición hacia lo auténticamente presente. Sus principales eslabones son Bruno Bauch y el movimiento diltheyano, en primer término; las teorías fenomenalísticas de lo real, después (Driesch, Dingler, Heinrich Maier, Jaensch, Carnap); en tercer lugar, presenta Lehmann a la escuela fenomenológica, dedicando amplio estudio a Scheler; finalmente, como cuarto eslabón de este período de paso hacia la novísima filosofía, es analizado el culturalismo de Keyserling y Spengler. La tercera parte, la más amplia, la dedica Lehmann a la exposición de la arquitectónica de la filosofía alemana de hoy. Sus principales representantes los agrupa el autor en estos cuatro grupos: filosofía de la existencia, ontología, metafísica, filosofía política. Filósofos de la existencia son Grisebach, Jaspers, y Häberlin; ontólogos, Heidegger, Hartmann y Günther Jacoby; metafísicos, Klages, Jung, Weinhandel, Schwarz, Spann; filósofos políticos, Rosenberg, Krieck, Baeumler y Hans Heyse. Naturalmente, no falta la mención de otros autores de menor cuantía.

El libro de Lehmann nos brinda una magnífica visión de la filosofía contemporánea alemana. Especialmente la última parte, dedicada al existencialismo y corrientes afines, tiene para nosotros particular interés. La sistematización de las doctrinas es acertada, en general. Muy justamente separa Lehmann a Heidegger de los filósofos de la existencia; muy exacta es también la calificación dada a la filosofía de Hartmann de "ontologischer Positivismus" (página 437). No es tan legítima la distinción que establece entre ontología y metafísica, aunque en verdad estos términos tienen para el autor un valor principal de denominadores de tendencias que él juzga dispares. Lo que queremos decir es que no tiene un sentido muy coherente y claro oponer, por ejemplo, una ontología de Heidegger a una metafísica de Klages.

Nos interesa referir aquí textualmente estas palabras de Lehmann: "¿... puede dudarse de que toda ontología, si la *analogia entis*, el concepto fundamental de la ontología tradicional, ha de ser abandonado—y debe serlo necesariamente—no tiene ya otro camino a seguir que la búsqueda del ser del existente en la limitación de nuestra propia existencia, de la concreta persona, cuerpo y alma? (págs. 17-18). Pensamos nosotros que aquel camino, el de la *analogia entis*, no está tan cerrado como Lehmann piensa.

R. Ceñal.

DR. D. EUGENIO GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ: *Las cinco vías de Santo Tomás de Aquino*. Huesca, 1943; 12 × 16,50 cm., 134 páginas.

La intención del autor es buena: la de hacer ver la fuerza racional que tienen los argumentos tradicionales para demostrar la existencia de Dios, en contra de ciertas insinuaciones antiintelectualistas de Julián Marías aparecidas en *Escorial*. La forma que da a su escrito no es enteramente la de vulgarización, y por eso le damos cabida aquí. Cree el autor que la *primera vía* puede ser eficaz para probar la existencia de Dios, aunque se entienda solamente del movimiento local, sin advertir que tal modo de argüir ha sido desechado por todos los escolásticos, sin exceptuar los tomistas, porque del movimiento local sólo podemos llegar a un motor inmóvil localmente, no inmóvil en toda la línea. La *segunda vía* se funda, como es sabido, en el principio de causalidad; y la obra científica que cree deber hacer en ella es suponer que el principio de causalidad no es inmediatamente evidente y que necesita una demostración; la demostración que nos da es una pura petición de principio, como todas las que se intentan a este respecto. En la *tercera vía* no ve los abismos que hay. Cuando Santo Tomás habla del *possibile esse* y *possibile non esse* cree que estos términos significan el ser contingente en toda su amplitud, siendo así que sólo se significa el compuesto corruptible. No intenta justificar o aclarar la difícil consecuencia que hay en esta incondicional: "Si todas las cosas fueran compuestos corruptibles, alguna vez de hecho no hubo nada." Cuando Santo Tomás habla de un ser necesario que tenga su necesidad de otro, cree que tal hipótesis se refiere a un ser que tuviera de sí mismo la existencia y de otro la esencia. No nos declara qué relación tiene el valor de este argumento con la posibilidad de la muchedumbre *actu* infinita, ya simultánea, ya sucesiva. Por fin, convierte este argumento en el argumento ideológico, fundado de la posibilidad de los posibles. Para terminar, advertiremos que esta obrita hubiese ganado mucho si el autor hubiera estado más familiarizado con los problemas de exégesis tomista.

J. HELLÍN.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Renacimiento, moderna, contemporánea.

JANSEN, B.; *Die Entwicklung der Religionsphilosophie in der neueren Philosophie bis* 1800. Schol. 17 (1942). 523-530.

Al pronunciar la palabra Filosofía de la Religión surgen inmediatamente en nuestra memoria nombres como los de Hegel, Schleiermacher, Pfleiderer, Otto R., Ritschl o Bergson, con sus respectivas doctrinas, que se entrecruzan a lo largo del siglo XIX. Hace falta una reflexión consciente para que nuestro pensamiento se atreva a sumergirse en períodos anteriores cuando trata de buscar materiales para este tema. Esta preterición en el estudio de la épo-

ca que transcurre entre 1400 y 1800 es la que trata de subsanar el conocido historiador de la filosofía B. Jansen. No pretende hacer investigaciones analíticas de hombres y escritos, sino más bien señalar las grandes corrientes que bulleron en aquellos siglos para dar lugar, ya a partir de Kant, a las nuevas concepciones de la filosofía de la Religión. La característica de todo el período, que comprende tres direcciones sucesivas bien diferenciadas, se basa en la tendencia a la emancipación del pensamiento y la individualidad humana frente a la fe y aun frente a la religión natural. El neoplatonismo de un Marsilio Ficino o un Nicolás de Cusa, que desembocó en la piedad de la "devotio moderna", o en el subjetivismo pseudomístico de la reforma, la metódica desconexión entre la ciencia y la revelación sobrenatural, aun en espíritus cristianos como Descartes y Leibniz, y finalmente el alejamiento del hombre respecto a la divinidad deísta inaugurado por Inglaterra y llevado hasta sus últimas consecuencias en Francia y Alemania por el enciclopedismo y la iluminación, dieron su fruto maduro en Kant, que, independizando la religión y la moral de la ciencia, apoyando la construcción arquitectónica de la primera sobre la base de la segunda y otorgando a ésta una plena autonomía respecto a la razón especulativa, llegó al término de los anhelos de emancipación que habían caracterizado estos cuatro siglos. El artículo es sumamente orientador y fecundo en iniciativas en orden a posteriores investigaciones *F. de B. Vizmanos.*

ALCORTA, D. IGNACIO: *Una nueva Edad: la mentalidad mecanicista.* CT 59 (1940), 157-170.

Es el último de los tres artículos que escribió en la misma revista; el primero en el t. 57, p. 421, y el segundo en el t. 58, p. 218. Son un ensayo de síntesis de la historia de la Filosofía desde el Renacimiento hasta nuestros días, fijándose ante todo en el aspecto del mecanicismo, que, preparado ya de antemano, culmino en Descartes; éste le dió un asiento firmísimo al afirmar la absoluta separación entre espíritu y cuerpo, sin dar lugar a un compuesto intermedio de espíritu y de cuerpo. Esta teoría se desarrolló por una parte hasta el materialismo y por otra hasta el idealismo. *J. Hellín.*

LUÑO PEÑA, E.: *La filosofía jurídica y social de Juan Luis Vives.* Univ. 17 (1940), 545-558.

Dos partes, indicadas en el título mismo, integran este estudio: I. Filosofía jurídica, de Juan Luis Vives. Se ofrece en ella una visión rápida y sintética de las cuatro notables producciones de Vives en que aparece su pensamiento filosóficojurídico: *Aedes Legum, In Leges Ciceronis Praelectio, De Concordia et Discordia* y *De Pacificatione*, deteniéndose particularmente en el tercero de estos tratados, que puede considerarse en el triple aspecto de: *a)*, vigoroso alegato contra la guerra, entendida en toda su amplitud como discordia entre individuos o naciones; *b)*, exhortación insinuante hacia la paz; *c)*, encendida arenga a los gobernantes y a todos aquellos de quienes depende su conservación. Vives es un auténtico representante de la Escuela española de Derecho Natural y es original su doctrina acerca de la guerra, al sostener rotundamente que la guerra está prohibida por la ley divina. La segunda parte sobre la filosofía social de Juan Luis Vives estudia la doctrina

sobre el pauperismo, expuesta en *De Subventione Pauperum sive de Humenis necessitatibus*, opúsculo dignamente completado por el *De Communione Rerum* contra la comunidad de bienes. Vives tiene un puesto de preferencia entre los defensores del derecho privado de propiedad.

El estudio resulta de interés y da material para ulteriores investigaciones sobre puntos particulares aquí apenas indicados. *J. Iturrioz.*

CORTS GRAU, JOSÉ: *Luis Vives y nosotros*. Escorial, 1 (1940), 53-69.

Estudio en que el autor, para conmemorar el cuarto centenario de la muerte de Luis Vives, evoca la gran figura del filósofo valenciano, destacando algunos rasgos de su humanismo español y católico y de su pensamiento filosófico. En una breve síntesis filosófica, muestra el autor cómo Vives jamás se contagió del espíritu frívolo y pagano del Renacimiento. Su austeridad de costumbres le hace discernir entre clasicismo y paganismo. La vida de Vives anduvo acorde con su pensamiento y su pensamiento y voluntad con Dios.

De aquí el nervio ético de su filosofía, que trasciende a toda su concepción del Derecho, de la organización social, de la política y de las relaciones internacionales. Vives afirma reiteradamente la inanidad de la norma que, directa o indirectamente, no derive de Dios. En cuanto a la doctrina social, hace notar el autor la ponderación con que rechaza Vives el comunismo y condena, por otra parte, los excesos de los opulentos en términos que nos recuerdan las homilías de San Ambrosio o de San Juan Crisóstomo. Asomado patéticamente a la Europa de su tiempo envuelta en discordias políticas, la guerra se le ofrece al humanista valenciano como la deshumanización del hombre. *Flori.*

JANSEN, B., S. J.: *Die Wesensart der Metaphysik des Suárez*. Schol, 15 (1940). 161-185.

Jansen quiere explicarse el gran influjo que la metafísica de Suárez ha ejercido de hecho en la historia y al mismo tiempo la gran oposición con que ha tenido que luchar. La razón se encuentra en las características fundamentales de la obra. Jansen se fija en dos: Suárez parte de lo singular e individual, en vez de partir del orden conceptual; Suárez distingue claramente los diversos grados del ser, particularmente el orden lógico y el real, y juntamente con esta característica va la de la aplicación frecuente del principio *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. La raíz de las malas interpretaciones dadas a Suárez está en no conocer el conjunto de su doctrina, tal aconteció concretamente a Leibniz. Para ver la aplicación de estas características, Jansen se fija en tres puntos de la doctrina suareziana: sobre la unidad trascendental y principio de individuación, exponiendo el contexto de las doctrinas y el proceso de su desarrollo. A propósito de la *unitas* hace Suárez la distinción precisa entre el universal metafísico y lógico, conocida ya, pero puesta de relieve por Suárez, añadiendo por su parte un fino análisis psicológico. Otro tanto ocurre con la doctrina sobre la distinción entre esencia y existencia: domina la distinción, la claridad y la precisión, en gracia de las cuales procede Suárez progresivamente distribuyendo la materia por secciones para evitar equívocos frecuentes en la materia. Tiene aplicación aquí el principio antes enunciado. Jansen contrapone con esta actitud

de Suárez el paralelismo de los tomistas entre el orden conceptual y el real. Finalmente, en el estudio de la materia prima aparece la tendencia de Suárez a partir de lo actual y concreto. Complemento de estas doctrinas es la teoría del conocimiento directo del singular. El estudio de Jansen, sin aducir propiamente datos nuevos, tiene el mérito de organizar elementos dispersos.

Por nuestra parte hubiéramos hecho más hincapié en la actitud propiamente metafísica de Suárez y, en cambio, no hubiéramos dado tanto relieve a lo que Jansen llama existencial—sin duda por dar actualidad a Suárez—, pues, a nuestro ver, lo actual y real en Suárez no tiene más valor que el comprobar en la realidad lo que la especulación metafísica arroja como resultado.

J. Iturrioz.

ALONSO, MIGUEL, S. J.: *Teoría sobre la causalidad instrumental en los profesores dominicos de la Universidad de Salamanca.* ArchTeolGran, 4 (1941), 23-34.

Tema filosófico extraordinariamente difícil es determinar la causalidad instrumental. El autor estudia la posición que ante el problema adoptaron los teólogos dominicos de la Escuela de Salamanca: Vitoria, Cano, D. Soto, Sotomayor, Medina, Báñez.

Al fin se enumeran las conclusiones del estudio: primero, sobre la causalidad instrumental en los Sacramentos, en cuya determinación no están acordes los dominicos salmantinos, y segundo, sobre la causalidad instrumental en general.

J. M. Alejandro.

BELTRÁN DE HEREDIA, P. VICENTE, O. P.: *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca.* CT 62 (1942), 68-101.

El nominalismo, planta tardía en España, no tuvo aquí más que éxitos efímeros, aunque consiguió inyectar en nuestra teología algunas de sus ideas características. Los primeros maestros salmantinos no pudieron desprenderse de toda adherencia okamista que se les pegó en París, ni el mismo Vitoria, ni Soto. Esto mismo sucedía en Alcalá en mayor escala, y por eso el molinismo, que tiene raíces nominalistas irracionales, arraigó más en Alcalá que en Salamanca. El autor se abstiene de decirnos cuáles son esas raíces nominalistas e irracionales en que se basa la doctrina molinista, sino que se contenta con afirmarlo sin pruebas.

J. Hellín.

REYMOND, ARNOLD: *A propos du Cogito de Descartes.* JaSchweizPhilGes, 2 (1942), 78-83.

El "je pense, je suis", puede ciertamente interpretarse como una intuición que se esclarece por sí misma sin necesidad de su examen genético. Sin embargo, si las intuiciones, desde el momento de su aparición en nuestra vida psíquica, no se separan de la actividad de juzgar, implícita o explícitamente, entonces estarán siempre en peligro de ser falseadas. De aquí la necesidad que se impone a la conciencia refleja de estudiarlas en su desenvolvimiento, de verificarlas. En este caso, el silogismo hipotético es la forma de razonamiento más apta para esa verificación. Este silogismo se conforma perfectamente, si no a la letra, sí al espíritu cartesiano. Parte de una hipótesis acerca de un hecho particular (si pienso, soy), hipótesis que se apoya en una intuición in-

teligible, irreductible (para pensar es necesario ser). Esta hipótesis y la intuición en que se apoya se verifican instantáneamente por el hecho de que dudando me percibo a mí mismo como actividad pensante y por ende como forzosamente existente. En "pienso, luego soy", el *luego* se refiere a la vez a la intuición de la condición de una realización—condición necesaria (para pensar es necesario ser), pero no suficiente—y a la intuición de que esta realización se efectúa en el acto mismo que hago al dudar. *R. Ceñal.*

MONTES, EUGENIO: *El sueño de la razón.* Escorial, 1 (1940), 15-20.

Después de narrar el famoso sueño que el joven Descartes tuvo durante la campaña de Alemania cerca de Ulm la noche de San Martín de 1619, el autor presenta el método cartesiano como el progenitor del idealismo trascendental, que hace del hombre un demiurgo que con conceptos fabrica el mundo.

La substancia pensante se aplica con exclusividad a la substancia extensa, previamente despojada de cualidades y accidentes, y la naturaleza, así desalmada, se subleva contra el hombre como éste se había sublevado contra Dios. Y he aquí, en síntesis, el mundo moderno, consecuencia, a juicio del autor, del sueño de la razón en Descartes. *Florí.*

VELOSO, A.: *Nas reflexas do "angelismo" cartesiano.* Broteria, 32 (194), 35-52.

Una de las acusaciones más frecuentes contra la filosofía escolástica es la de la esterilidad científica del pensamiento medieval y su falta de contacto con la realidad. Fué empero Descartes quien prescindió totalmente de la realidad, aplicando a la filosofía y a las demás ciencias los métodos matemáticos. Con sus cuatro reglas, expuestas en el *Discurso del Método,* pretendió convertirlas todas en una matemática universal, en que las esencias preceden siempre a la existencia. Nuestro conocimiento humano se transformó en angélico. Su filosofía es un "angelismo", como la llamó Maritain. Toda la filosofía moderna depende del método noético cartesiano que los filósofos siguientes habían de desenvolver y aplicar no sólo a la metafísica, sino aun a la moral y la sociología, considerando al hombre en abstracto, separado de las realidades concretas de su existencia. La filosofía actual, con sus conatos de llegar a lo real, ¿ha conseguido libertarse del angelismo cartesiano para volver a los sanos trámites de un realismo moderado, no precisamente a la filosofía medieval, sino a donde ésta se encontraría hoy de no darse el desvío cartesiano? *A. L.*

QUEIROZ FERREIRA DA SILVA, A.: *O principio de razão suficiente na filosofia de Leibnitz.* Broteria, 33 (1941), 543-550.

Descartes había sentado dos principios como base de sus teorías: el principio de contradicción y el de identidad. Leibniz adoptó otro: el de razón suficiente que ejerce enorme influencia en toda su filosofía. Le pone por base del conocimiento, aplicándole no sólo a las verdades contingentes y de hecho, sino también a las verdades de razón o necesarias. Le sirve también de medio para probar la existencia de Dios. *A. L.*

PEREIRA GOMES, J.: *Crise de cultura em Portugal no século XVII?* Brotéria, 33 (1941), 284-301.

Varios autores, en especial H. Cidade, profesor de la Universidad de Lisboa, han afirmado que los filósofos portugueses del siglo XVII, en especial los Jesuítas, se han mantenido ajenos al movimiento científico y cultural de la Europa de entonces. Esta afirmación no puede sostenerse. Basta abrir, por ejemplo, los tratados *De Coelo, De meteoris, De generatione et corruptione*, del jesuita Francisco Soares, lusitano, publicados en 1561, donde hay referencias, casi todas de primera mano, a Copérnico, Descartes, Galileo, Kepler y muchos otros de los más notables científicos de la época de España, Francia, Italia, Suiza, Bélgica, Holanda, Inglaterra, Alemania, Polonia, Suecia y Dinamarca, con un total de más de ciento veinte obras. Admira la celeridad con que llegaban a Coimbra y eran examinadas por el profesor jesuita obras publicadas poco antes en países muy lejanos. Fundado en estos datos científicos, Soares rechaza bastantes opiniones de Aristóteles y de los escolásticos sobre estas materias. *A. L.*

CEÑAL, RAMÓN, S. J.: *El P. Sebastián Izquierdo, S. J. (1601-1681), y su "Pharus Scientiarum"*. RevFilos, vol. I (1942), 127-154.

El P. Izquierdo, genial entre los escolásticos del siglo XVII, citado por Kircher y Leibniz, no escribe un mero "Cursus"; aspira a construir toda una nueva teoría de la ciencia y dar al conocimiento humano una base más sólida y firme, sin apartarse de la ortodoxia escolástica: busca un nuevo método y una nueva ciencia universal. Método de exposición será el geométrico. El instrumento principal de la nueva ciencia, "la combinatoria"; primer medio para su conquista, la observación. La combinatoria ha de convertir el pensar en una analítica maravillosa. Continuador de Raimundo Lulio, el P. Izquierdo influyó de modo indiscutible en la estructura de la obra de Leibniz.

J. Jiménez.

HANS HEYSE: *Kant und Nietzsche*. KS 42 (1942-43) 3-27.

El punto de comparación entre Kant y Nietzsche es la respectiva actitud ante la filosofía griega, y más en concreto ante el platonismo. Esa actitud plantea los siguientes problemas. 1) ¿Qué significa la respectiva actitud de Kant y Nietzsche ante el pensamiento griego? Ambas filosofías representan la evolución y justificación fecundas de aquel pensamiento; Kant y Nietzsche han sentado los principios para una concepción no teorética, sino existencial de lo griego. Esta revelación de la verdadera historicidad de la filosofía griega —de su presencia en el pensamiento actual— significa la superación del horizonte metafísico de todo el pasado filosófico occidental. 2) ¿Cuáles son los principios sistemáticos que dirigen esta total renovación de la filosofía occidental? El punto de partida común a Kant y Nietzsche es la distinción del saber teorético entre fenómeno y cosa en sí; distinción que lleva a Kant a la salvación de toda realidad—alma, mundo, Dios—por la revelación existencial de la razón práctica; distinción que lleva a Nietzsche a la superación de toda "teoría" por la filosofía de la vida. Heyse documenta estas tesis con particulares análisis de pasajes característicos de las obras de Kant y

Nietzsche. Heyse mira a una instauración filosófica de tipo existencial. El presente trabajo ofrece el argumento central de un libro más amplio, cuya pronta aparición se anuncia en este artículo, intitulado *Die metaphysische Situation Europas in der Philosophie Kants und Nietzsches*. El existencialismo de Heyse es una forma particular de relativa originalidad del tema favorito de la moderna filosofía: la trascendencia en la inmanencia. Formula, no es menester advertirlo, para nosotros inadmisible. *R. Ceñal.*

Quiles, Ismael, S. J.: *La libertad de investigación filosófica en la época colonial*. Est. (B. A.), 64 (1940), 511-524.

Contra el tópico frecuentemente explotado de la angostura intelectual y y servidumbre dogmática de los cultivadores de las ciencias filosóficas en los países hispano-americanos durante la época colonial se propone el ejemplo del P. Miguel de Viñas, profesor de Filosofía en la Real Universidad de Santiago de Chile y autor de un curso completo de filosofía en tres volúmenes, editados en Génova el año 1707. Viñas, aunque se profesa admirador y discípulo de Aristóteles, no por eso se siente esclavo del magisterio del Estagirita. "Sólo sigo la verdad—proclama—, amo la veracidad; si Aristóteles la sigue y si seguida la mantiene, estoy con él." Mucho más incondicional es, como puede suponerse, la sumisión y afecto a la doctrina del Doctor Angélico; pero sabe muy bien los límites racionales de la autoridad del Santo, a cuyo respeto no puede oponerse el justo e imparcial examen de sus razones y argumentos. Grande es también la estima que el P. Viñas siente por el Doctor Eximio, Francisco Suárez; mas esto no le es óbice para escribir que "disentir algunas veces del Eximio Doctor no es contra su fama o *intención*, o contra el aplauso y admiración por su doctrina". Viñas no puede contentarse con ser un mero repetidor de lo ya dicho; tiene conciencia de su propio valer y de su misión ante la historia del pensar filosófico; esa misión será fecunda si sabe trenzar con sabia mano lo viejo y lo nuevo; escribe: "El que sólo propone cosas ajenas y antiguas en vano se gloría de su título de doctor o de maestro; el que sólo propone novedades, cae en soberbia." *R. Ceñal.*

Solana, Marcial: *El Padre Luis de Losada*. RevFilos. I (1942), 345-369.

Comparación del más insigne de los filósofos españoles del siglo XVIII, P. Luis de Losada, con el Doctor Eximio, de quien se profesó discípulo, a base de un punto filosófico de suma importancia dentro de la Filosofía moderna: *En qué consiste la esencia de la verdad formal o lógica*. Su doctrina es la de Suárez: la verdad formal se constituye por la connotación que el acto del conocimiento dice en orden a su objeto, en cuanto que el acto cognoscitivo representa al objeto conocido como éste es. No obstante, la presentación y defensa de esta doctrina en Suárez es mucho más perfecta que en Losada, pues éste omite el distinguir lo que la verdad formal añade al acto del conocimiento y lo que en sí incluye eso que se denomina verdad formal; ni tampoco sigue el método irreprochablemente racional y filosófico que Suárez emplea para declarar lo que en realidad añade la verdad formal al acto del conocimiento. En cuanto a la prueba directa de la conclusión, parece que los argumentos aducidos por Losada son más filosóficos porque penetran más

en la esencia de la verdad formal, aunque ya los de Suárez son de valor demostrativo indudable.

En cuanto a originalidad no aspira sino a exponer la filosofía escolástico-suarista. Su mérito metodológico está en el esmero con que precisa los conceptos y expone las ideas, aunque a veces puntos de mucha importancia están insuficientemente expuestos, y otros, tratados con excesiva prolijidad. Aun sin originalidad de ideas filosóficas, tuvo gran claridad, agudeza y dominio de los tratadistas escolásticos. *J. Jiménez.*

AGUIAR, A. DE: *De Nietzsche a Solowiev.* Brotéria, 31 (1940), 241-253.

Hace resaltar los contrastes entre estos dos hombres, muertos ambos el mismo año, 1900, y representantes de dos ideas las más opuestas entre sí. Nietzsche es el portaestandarte de la destrucción, del no ser, de la nada; Solowiev, en cambio, es el defensor incansable de la vida radiante de ultratumba y de la unión de todos en una misma Iglesia Católica. *I. González.*

LOMBARDI, R., S. J.: *Giuseppe Tarozzi scopre lo Spirito.—G. Tarozzi de fronte a Dio.* CivCatt, 1 (1942), 412 ss.; 2 (1942), 147 ss.

Un nuevo estudio sobre el positivista Tarozzi; su proceso discursivo y las conclusiones de su filosofía, aunque en este artículo no se tocan las últimas conquistas de Tarozzi.

Tarozzi, que parte de premisas netamente positivistas, llega a conclusiones que las sobrepasan: existencia del espíritu, antideterminismo, substancialidad del "Yo", etc. En el segundo artículo, "G. Tarozzi de fronte a Dio", estudia el mismo P. Lombardi el problema teológico del filósofo italiano.

J. M. Alejandro.

FOYACA DE LA CONCHA, M.: *En torno a Keyserling y su Filosofía del Budismo.* RazFe, 121 (1940), 305-317 y 124 (1941), 21-32.

El Conde de Keyserling ha escrito últimamente su *Diario de Viaje de un Filósofo,* notas tomadas durante un viaje alrededor del mundo, sembradas de observaciones sobre las creencias de los países que recorre. M. Foyaca de la Concha examina en sus artículos lo que llama "Filosofía del Budismo", de Keyserling, diluída en notas diversas a través de su diario. Al llegar a Ceilán siente adormecerse su actividad psíquica por efecto del clima tropical, y encuentra en este fenómeno subjetivo lo que él cree la explicación del Budismo: "Donde el yo se adormece y vegeta no se apetece la perduración." Sería verdadera esta intuición feliz si las reacciones de Buda ante la vegetación del norte de la India y de los que han crecido en este ambiente fueran iguales a las de un europeo recién llegado. No es, pues, aceptable su idea como filosofía genética. Sus tres hipótesis sobre el nirvana, sin dejar de ser originales, son marcadamente subjetivas, y únicamente en la tercera ("deseo de paz inerte") parece coincidir algo más con la mente, también pesimista, de Buda. *J. Hellín.*

SABOIA DE MEDEIROS, R.: *En torno a una obra de M. Blondel.* Estudios (B. A.), 63 (1940), 109-128.

Después de exponer en amplio resumen la obra *L'être et les êtres,* de

Maurice Blondel, se hace notar que "lo fundamental para entender la filosofía de M. Blondel es llegar a distinguir nítidamente, no entre "filosofías de la esencia" y "filosofías de la existencia"—como ha dicho alguien a propósito de las filosofías existenciales—, sino entre las filosofías que trabajan con los conceptos y todo lo nocional y la filosofía, que *además*, sin despreciar los aportes de lo nocional, extrae de lo concreto todo lo que en ello está *implicado*. Las filosofías existenciales, apelando a un cierto "irracional", a veces se transforman en verdaderos juegos de abstracciones; quiere decir que el existencialismo fácilmente cae en extrapolaciones evidentes". La filosofía blondeliana no contradice a muchas de las tesis tradicionales de la *philosophia perennis*. Pero, sin intentar una crítica más profunda, que no permite todavía la obra incompleta de Blondel, se pueden, sin embargo, señalar ya algunas de sus graves lagunas; la distinción entre corporeidad y materialidad no se establece de manera clara y precisa; se presta a graves equívocos la atribución de la vida orgánica al espíritu... El autor no parece conceder especial importancia a temas tan graves como son las pruebas blondelianas de la existencia de Dios. *Ceñal.*

SPIESS, EMIL: *Wege der neueren Philosophie zu Martin Heidegger* JaSchweizPhilGes, 2 (1942), 47-77.

En Heidegger confluyen y actúan múltiples tendencias del pensamiento moderno. Heidegger recibe una primera formación escolástica. El problema de la distinción real de esencia y existencia es el punto de partida de su ontología. La doctrina de la *distinctio rationis* acerca tanto esencia y existencia que pone en peligro el tránsito del ser al existir y viceversa; en Dios, *esse subsistens*, hay plena identidad de esencia y existencia; Heidegger, transportando la idea de *esse subsistens* al plano de la inmanencia hace la esencia del hombre una esencia-existencia. Por otra parte, el idealismo kantiano deja a Heidegger libre el camino para negar la substancialidad del ser cognoscente y así fundar su gran tesis, que la existencia es la substancia del hombre. El historismo es otro hito hacia la filosofía existencial. Paralelamente, Kierkegaard, con su feroz enemiga a toda forma de conocimiento abstractivo, prepara el acceso a la filosofía de la existencia trágica. La lucha contra lo abstracto se recrudece a fines de siglo, por obra principalmente de Dilthey, esforzado paladín de los valores de la existencia singular e histórica. Bergson, por su parte, contribuye al movimiento existencialista con su brillante filosofía de la vida. Husserl ofrece a Heidegger un método: la fenomenología. Finalmente, Simmel y Scheler aportan a la filosofía de la existencia, el primero toda una teoría de la vida, el segundo su doctrina de la filosofía como quehacer del hombre total. El lado negativo de esta filosofía heideggeriana es bien notorio: es filosofía de la inmanencia, relativista, destructora de lo supremo en el hombre, lo racional. El positivo valor de la filosofía existencia (no la de Heidegger): su afán por integrar el pensar en la vida. *Ceñal.*

BARTH, HEINRICH: *Philosophie der Existenz*. JaSchweizPhilGes, 2 (1942), 22-46.

La *Filosofía de la Existencia* no es una invención de los tiempos actuales, de sus inquietudes y crisis. El tema de la Existencia humana es pre-

ocupación constante a través de todas las épocas del pensar filosófico. Ya la ironía socrática recibe su principal orientación y sentido del gran problema de la existencia del hombre. En Agustín la atención se concentra también en el hombre. El voluntarismo escotista y nominalista es igualmente expresión de esa misma tendencia hacia el hombre concreto. Y más tarde, Pascal, Juan Jorge Hamann, Jacobi, son nuevos testigos de esa perenne preocupación existencial. También en la filosofía *clásica* podemos descubrir este mismo sentido; hasta el idealismo alemán, en la apariencia tan alejado de la existencia concreta, sólo desde el punto de vista de este problema puede ser rectamente juzgado. La actual filosofía existencial no ha logrado aún una perfecta determinación de su objeto: la existencia. La existencia es ante todo fenómeno, pero no costra de algo *en sí* y no por sí patente; la existencia es total transparencia; más en concreto, el objeto de la filosofía existencia es el "existir", como "In-die-Erscheinung-treten", como un "hacerse patente"; con otras palabras: el objeto de la Filosofía de la Existencia es "patencia como evento", "aparición", que implica la anticipación de un futuro proyectado en lo presente aparente. Ese hacerse patente prospectivo de la existencia es *conocimiento*, es su *verdad existencial*. El autor, separándose del racionalismo aristotélico de Santo Tomás de Aquino, se inclina hacia aquella escolástica, que, según él, supo apreciar el valor de lo contingente, de lo singular. *Ceñal.*

LOTZ, J. B., S. J.: *Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers.* Schol, 15 (1940), 39-56.

En otros estudios había el autor tratado el problema de la inmanencia y trascendencia dentro de la Filosofía existencial en Heidegger y Heyse. Dado el interés que Jaspers ofrece en sí respecto del existencialismo, y con relación a la escolástica, se estudia el mismo problema analizando progresivamente las posiciones fundamentales de su filosofía y comparándolas con otras paralelas de la Escolástica. Tales son la situación fundamental del hombre de que parte Jaspers, la trascendencia, la experiencia fundamental del hombre, "das Umgreifende", sus maneras diversas, su plenitud y, sobre todo, los dos caminos que a él conducen, a saber: "das Wissen von ihm als Erscheinung" y "das Innewerden seines"; conceptos difícilmente traducibles. Al analizar estos conceptos es cuando aparece el de "Chiffre", en cuanto por medio del primer conocimiento se nos presenta el mundo espacial trascendente como mera cifra que nunca llega a ser descifrada, y por lo tanto, nunca nos lleva al conocimiento de lo objetivo en sí, ni a nada que los transcienda. En este punto señala Lotz las profundas diferencias que entre la analogía escolástica y esta cifra surgen, como para diferenciar totalmente una metafísica de analogía y una metafísica de cifra. Lotz encuentra la raíz de la posición irracional de Jaspers en sus prejuicios kantistas.

El artículo está cuidadosamente redactado, con verdadero esfuerzo por comprender las posiciones de Jaspers, y haciendo de ellas una crítica serena y de ordinario benévola, notando particularmente sus coincidencias con la escolástica. *J. Iturrioz.*

GUERRERO, EUSTAQUIO: *La agonía de Miguel de Unamuno*. RazFe, 123 (1941), 24-40.

No es la incertidumbre unamunesca la duda lógica en el orden religioso, afirma el P. Guerrero, y debe ser estimada como una paradoja por toda persona culta y sensata. Para probar su afirmación incluye a D. Miguel de Unamuno entre los que, abandonando las pruebas suministradas por la Filosofía, Teología e Historia, buscan nuevos derroteros para su religiosidad; pero añade que la duda del autor del *Sentimiento trágico de la vida* se revela en una lucha vital entre el anhelo de inmortalidad y la convicción de que la conciencia personal desaparece después de la muerte. Esta duda, sin embargo, no es motivada por una investigación racional; antes nace de la ignorancia y superficial examen de la realidad evangélica y del contenido dogmático de la Iglesia. Unida a todo esto una extravagante idiosincrasia, conduce a Unamuno a grandes errores; para D. Miguel el único infierno es la extinción de la conciencia personal, y es preferible, por otra parte, obrar sin fundamento alguno racional a basar su conducta en la certidumbre de una eternidad feliz o desgraciada. *J. Hellín.*

DAMBORIENA, PRUDENCIO: *Perspectivas actuales de la filosofía confucianista en China*. RazFe, 123 (1941), 162-178.

Muestra el P. Damboriena en esta detallada información sobre Confucio y su doctrina que al confucianismo como sistema social práctico debe subsistir, mas como Religión, por no ser capaz de colmar las ansias del alma humana, está llamada a desaparecer. Las notas de rectitud, severidad y franqueza, que enmarcaron la vida del gran reformador de gobernantes, dieron carácter a su escuela; la cual, por la completa adaptación de sus ideas a la psicología del pueblo chino, ha mantenido su existencia durante dos mil quinientos años. El código confuciano, más que como programa religioso, ha de tomarse como un sistema de Etica Práctica, cuyo fin es la benevolencia, manteniéndose, sin embargo, muy distante de la caridad cristiana. Actualmente, a causa de las corrientes agnóstica y socialista, ha perdido Confucio la aureola de divinidad con que fué siempre adorado; pero gracias a la preponderancia confucianista de los últimos años ha venido a ocupar el sitio que le corresponde como artífice del pueblo chino. *J. Hellín.*

IRIARTE, P. JOAQUÍN: *La Filosofía de la vida y la vida de la Filosofía*. RazFe, 118, 119 (1939 y 1940), 219-233; 258-275.

Describe el P. Iriarte en dos artículos el complejo problema de la filosofía de la vida, que ha invadido la filosofía del siglo XX: esta vida que ha de ser el absoluto, el centro del pensamiento universal; el flujo o devenir puro; el afán de poderío, etc.; que no es volver a las vías interiores de San Agustín ni a los métodos de elaboración de Descartes. Es biologizar toda realidad de manera que el instrumento y objeto del conocimiento sea la vida. Surge contra las exageraciones del racionalismo, pero ella misma es de absoluta imprecisión, y en donde quiere alcanzar el título de filosofía esparce errores y contradicciones. *J. Jiménez.*

IRIARTE JOAQUÍN: *La filosofía de Ortega y Gasset*, I. *Fijando posiciones*. RazFe 122 (1941), 102-115.

El autor escribe una serie de artículos bajo el mismo epígrafe general, en los cuales trata de investigar cuál es la filosofía de Ortega y Gasset. En este primer artículo nos dice cuál es el carácter de toda su filosofía. La obra de Ortega y Gasset, como él mismo reconoce, ha sido esencialmente periodística; pero su labor, ciertamente, sobrepasa en mucho la mera información del periódico. Ha sido una labor eminentemente culturalista; trabaja con la vida de los pueblos cultos. Eso fué a buscar a Alemania: una "Filosofía culturalista, vitalista y ontófoba". Y por eso, ganada su cátedra en la Universidad Central, su posición en la Universidad, como maestro de Metafísica y su enemigo al mismo tiempo, fué una gran paradoja, un "absentismo mortal".

II. *Labor culturalista*. Ib. 122 (1941), 306-328.

Los primeros trabajos orteguianos vienen bajo el signo culturalista y son ensayos periodísticos. Apenas se construye en ellos; son el reflejo de la luz intelectual del profesor en los sucesos que van surgiendo: la cultura ordenando la vida. La filosofía tradicional habla de cultura enraizada en Dios; para Ortega no existe "Norma eterna", y "se arrodilla ante la nada"; frialdad terrible de alma increyente. Y mediante esa fría cultura, la renovación de España, sumergida en la "chabacanería"; y para difundir esa cultura, el periódico. Y en éste aparecen los raros temas filosóficos que toca al añadir al culturalismo el elemento vital. Cultura y... *vida;* segunda aportación de Ortega; *vida* postergada por el idealismo, pero demasiado levantada aquí. Ortega es tránsfuga de la doctrina de Nietzsche, de su vitalismo tórrido, pero para quedarse en el más templado de Bergson. Y ¡cuánta literatura en esos ensayos! Los más extensos de Ortega tienen carácter culturalista. Analicémoslos brevemente: son problemas, no son pura metafísica: *La esencia del político, La misión de la Universidad, El análisis del amor,* suponen gran lectura y erudición, pero flaquean por la base: el enfoque religioso. *España invertebrada,* desgraciado vocablo y tema desgraciado; entre grandes deficiencias hay atisbos aprovechables para la reconstrucción nacional. En *El tema de nuestro tiempo* deslinda Ortega el pensamiento occidental en torno a los valores vitales y racionalistas; tema caro al autor, en que aparece la inmanencia de la *razón vital,* difícil de entender, la realidad primera del mundo con el nombre de "raciovitalismo". El tercer ensayo, *Misión de la Universidad,* descubre su conexión con Heidegger. Siguiendo las huellas de Platón, presenta sus *Estudios sobre el amor* con mirada reposada. Delicadas observaciones ofrece Ortega en sus *Meditaciones sobre la técnica.* En *La rebelión de las masas* tenemos el único trabajo, "unum per se", que haya salido de las manos de Ortega; nos ha prometido otros, pero aún los estamos esperando.

III. *El fondo metafísico*. Ib. 123 (1941), 103-138.

Ortega, reaccionando, aunque tarde, contra el idealismo traído de Alemania, admite la realidad. No es kantiano, ni relativista; se denomina "raciovitalista". Nos habla de "su filosofía". ¿Cuál es ésta? No un sistema, lo que es origen de sus calamidades. ¿Predecesor de Heidegger? Tal vez en algunas ideas; pero ¿sistema, trabazón?... El perspectivismo está sometido a revisión; queda su raciovitalismo: La realidad suprema, única, flúida, es la vida a lo

Bergson: monismo vitalista. Dios es un símbolo de la corriente vital. La vida se organiza primero en el individuo, que es: "Yo y mi circunstancia", vida concreta, sin valor absoluto; el "Dasein", estar en el mundo, exclusivista, sin un más allá. ¿Y qué es ese viviente? Psiquismo superior, inferior y emociones; la diferencia del espíritu y la vitalidad es nula. Sobre ello divaga bellamente Ortega, no construye. ¿Conoce el hombre al mundo? Triple respuesta de Ortega; la última el *perspectivismo,* que desubstancializa al mundo y lo convierte en perspectiva, algo que suena a idealismo, a relativismo histórico, aunque intenta corregirlo con un realismo moderado. En realidad, esta teoría suya niega la verdad una, absoluta e inmóvil. El orden moral tampoco es independiente de la vida, nace de la conveniencia vital; moral secundaria y sentimentalista, que no enmienda con sus elucubraciones "de alquimia". Su ética termina embelleciendo, no santificando. En una palabra: Ortega divaga sobre temas variados filosóficos, intenta unificarlos con solidez filosófica, y ciertamente creemos que no lo ha conseguido; se contenta con ser un "sentimentalista metafísico".

IV. *El aspecto religioso.* Ib. 123 (1941), 250-268.

"Yo hace tiempo he dejado (*apóstata*) de ser católico." Palabras de Ortega en ocasión solemne. ¿Sus causas? La lectura de Renán, su abrevadero espiritual desde niño, con el que congenia en sentimiento y arte; Nietzsche, el antijudío-cristiano; Goethe, con su pensamiento festival de la vida.

¿Hasta qué punto es Ortega irreligioso? Intelectualmente muy instruído; pero su visión del cristianismo es muy pobre, a veces irrespetuosa, No percibe—en él imperdonable—la belleza de la unción religiosa, o no quiere—laico—describirla.

El Dios de Ortega. A veces parece negarlo, a veces anuncia "Dios a la vista"; pero nunca como fruto de un raciocinio, Ortega no admite el misterio, y por eso deserta de la religión; todo lo quiere comprender, él, el vitalista, el de los misterios de la vida, y no quiere entender que el misterio nunca es antiracional, sino supra-racional.

V. *Ortega y Gasset ante la crítica nacional y extranjera.* Ib. 125 (1942), 533-544.

La obra de Ortega en su lenguaje original o en traducciones está "babelizada". Pero con penetración más literaria que filosófica, como lo demuestran las citas de las revistas. En los grandes tratados de Historia de la Filosofía o no se le cita, o cuando lo hacen, sólo como culturalista. No hay trabajos o tesis o cursos sobre su obra. Sus traducciones a idiomas extranjeros son obra de cerebros femeninos, muy en consonancia con su egocentrismo vano. Sus paisanos tampoco le conocen como filósofo; sólo sus incondicionales "occidentalistas" le señalan ¡como el máximo filósofo español! Así, J. Marías. ¿Es que no se ha comprendido a Ortega todavía, como él mismo afirma? Así será. pero aún no se le reconoce como el filósofo genial que él y sus adoradores han soñado.

L. Salcedo.

Quiles, Ismael, S. I.: *Concepción integral de la historia de la Filosofía.* Estudios (B. A.), 66 (1941), 301-312.

El autor resume así su pensamiento: Los diversos sistemas filosóficos no

están totalmente aislados entre sí ni solamente relacionados por circunstancias externas y accidentales. El desarrollo y sucesión de los sistemas está regido por leyes internas (inmanentes) y externas; pero estas leyes no consisten en una unidad absoluta de la historia de la Filosofía, sino que se fundan en la naturaleza humana que filosofa (con toda su complejidad) y en el objeto de la filosofía; de aquí que aunque condicionen ciertas características necesarias a todo sistema y a toda sucesión de sistemas, de donde nace la unidad de la historia, todavía dejan cierto margen de contingencia y libertad, propio asimismo de la condición humana. De esta contingencia y libertad, unida por una parte a la limitación de la inteligencia humana, y al influjo que en ella ejercen la voluntad y las pasiones, y por otra, a la dificultad del objeto mismo de la filosofía, nace la diversidad de los sistemas; sin embargo, esta diversidad no es tan profunda como parece a primera vista, y siempre vuelve la Humanidad a reconocer ciertos principios fundamentales de orden especulativo y práctico, del ser y del deber, que podrían llamarse "philosophia perennis". Esta reacción de la Humanidad, que nunca le permitirá despeñarse *definitivamente* en absurdas concepciones de la realidad y del deber, tiene su fundamento: 1.º, en la constitución misma de la naturaleza; 2.º, externamente en la Providencia divina, que velando por su obra, "ne pereat omnis caro", siempre escoge algún Noé que salve al mundo de la ruina universal. *R. Ceñal.*

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA. Año 1942 : : : :

OBRAS Y ESTUDIOS GENERALES

[*Introducción*]

BAKER, ALBERTO: *Iniciación a la filosofía.* Desde Sócrates a Bergson. Versión directa del inglés y prefacio de F. Susanna. Barcelona, Edic. Apolo. 1942. 180 pp.

PANIKER, RAIMUNDO: *Investigación.* RevFil, 1 (1942), 389-402.

ROA, ARMANDO: *Introducción a una filosofía sudamericana.* Est. (S.) 11 (1942), 4-14.

SEPICH, JUAN R.: *Introducción a la filosofía.* BA. Grupo de Editoriales Católicas, 1942.

TERES GARRIDO, CALIXTO: *Introducción a la filosofía. Nociones de ética.* M, Edit. García Enciso, 1942. 82 pp.

[*Cursos y manuales*]

BOYER, CAROLUS, S. I.: *Cursus philosophicus.* 2 vols. BA, Edic. Desclée de Brouwer, 1942. 560 y 598 pp.

CANDAU, JOSÉ M.ª: *Teoría del conocimiento y ontología.* M, Edit. Tradicionalista, 1942. 205 pp.

CARRERAS ARTAU, JOAQUÍN: *Elementos de filosofía aristotélico-escolástica. I. Introducción (Lógica, Psicología y Ética). II. Teoría del conocimiento y Ontología.* Barcelona. Ediciones Alma Máter, 1942. 2 vols. de 372 y 304 pp.

DOMÍNGUEZ, DIONISIO: *Texto de Filosofía: Temas de la teoría del conocimiento. Temas de Ontología. Exposición de los principales sistemas filosóficos.* 3 vols. de 167, 183 y 175 pp. Santander, Sal Terrae, 1942.

FRUTOS CORTÉS, EUGENIO: *Teoría del conocimiento y Ontología.* Barcelona, Edic. Spes. 255 pp.

MÁRQUEZ, GABINO: *Texto de Filosofía (para Bachillerato, 2.º curso): Teoría del conocimiento y ontología.* M. Edit. Bibliográfica Española. 219 pp.

PLA Y SALAT, MANUEL: *Lógica, dialéctica y metodología.* Texto ajustado al cuestionario oficial de enseñanza media. Barcelona. Libr. Bosch. 194 pp.

TORREGROSA SÁINZ, ANTONIO: *Texto de Filosofía:* 2.º curso, *Teoría del conocimiento y Ontología* (6.º curso de Bachillerato). M, Gráficas Marsiega. 174 pp.

LOGICA Y EPISTEMOLOGIA

MERCIER, D.: *Curso de Filosofía. Lógica.* 2 tomos. M, 1942.

ROMERO, FRANCISCO, y PUCCIARELLI, EUGENIO: *Lógica.* 4.ª ed. BA, Espasa-Calpe. 226 pp.

[*Problema crítico*]

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *El espíritu del hombre y la verdad* [s/. la obra del mismo título de Th. Haecker]. Est (BA), 67 (1942), 389-393.

FRAILE, GUILLERMO, O. P.: *¿Certeza? ¿Duda? ¿Ignorancia? Actitud inicial ante el problema crítico.* CT, 62 (1942), 29-67.

GÓMEZ IZQUIERDO, ALBERTO: *Análisis del pensamiento lógico;* vol. II: *El raciocinio y la explicación* (obra póstuma). Granada, Facultad de Filosofía y Letras. 492 pp.

PITA, ENRIQUE B.: *Reflexiones sobre la actitud inicial ante el problema crítico.* Est(BA), 68 (1942), 390-400.

QUILES, ISMAEL: s/. Pita-Cifuentes: *El punto de partida de la filosofía.* Est(BA), 67 (1942), 178-183.

METAFISICA Y TEOLOGIA NATURAL

ITURRIOZ, J., S. I.: *Fenomenología del contingente.* RevFil, 1 (1942), 257-292.

— — *Psicología del contingente.* EstEcles, 16 (1942), 513-557.

— — *El hombre y su metafísica.* Ensayo escolástico de antropología metafísica. Extracto de la tesis de doctorado en la Facultad Filosófica de la Universidad Pontificia Gregoriana. M. 59 pp.

— — *El hombre y su metafísica.* Ensayo escolástico de antropología metafísica. (Estudios Onienses, serie III, vol. I.) M. Edit. Aldecoa, XII-312 pp.

MÁRQUEZ, GABINO: *Crítica de la filosofía de los valores.* RazFe, 126 (1942), 53-70

MUÑIZ, FRANCISCO P., O. P.: *Existencia y necesidad de una metafísica.* RevFil, 1 (1942), 215-255.

PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO: *La personalidad humana en la filosofía moderna.* Boletín de la A. C. N. de P., 1.º de febrero de 1942.

QUILES, ISMAEL, S. I.: *La persona humana. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales.* (Bibliot. Ibero-Americana de Filosofía), BA, Espasa-Calpe. 240 pp.

VIDASORO, MIGUEL ANGEL: *La libertad, la existencia y el ser.* (Col. Ensayos Filosóficos, vol. I, publicada por el Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad de BA). BA, imprenta López. 246 pp.

[*Theodicea*]

GARRIGOU-LAGRANGE, REGINALDO, O. P.: *Dios al alcance de todos.* Traducción y prólogo de J. Miquel y Macaya. Barcelona, Edit. Políglota. 164 pp.

GILLÓN, L.-B., O. P.: *Primacía del apetito universal, según Santo Tomás.* CT 63 (1942), 329 pp.

BORDOY-TORRENS, PEDRO: *Estudios sobre la "quarta via" de Santo Tomás de Aquino,* CT 63 (194p), 30-43.

COSMOLOGIA. BIOLOGIA

BROGLIE, LOUIS DE: *Materia y luz.* Trad. del francés por J. Zubiri. 2.ª ed. M, Espasa-Calpe. 318 pp.

FRAILE, GUILLERMO, O. P.: *En torno al problema de la materia.* CT 62 (1942), 232-258; 63 (1942), 313 ss.

NILSSON, N. HERIBERT: *La idea de la evolución y la biología moderna.* Escorial, 6 (1942), 193-222.

PUIG, IGNACIO, S. I.: *Materia y energía (Cuestiones científicas relacionadas con la filosofía).* BA, Edic. Albatros. 315 pp.

PUIGREFAGUT, RAMÓN: *A propósito de las leyes estadísticas de la naturaleza. Problema interno. Extensión. Valor objetivo.* RazFe, 125 (1942), 25-45.

ZUBELDÍA INDA, NÉSTOR: *De la generación de los vivientes.* RevFil, 1 (1942), 325-344.

PSICOLOGIA

BARBADO, MANUEL, O. P.: *Antecedentes escolásticos de la "Gestaltpsychologie".* RevFil, 1 (1942), 371-376.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Primacía de la inteligencia y de la contemplación sobre la voluntad y la acción.* Ort, 1 (1942), 7-37.

GARCÍA-FRÍAS: *La teoría diferencial del conocimiento.* M, Librería Internacional de Romo. 136 pp.

MESEGUER, PEDRO, S. I.: *Hacia el conocimiento del hombre concreto.* RazFe, 126 (1942), 26-36; 226-238.

RÍO, MANUEL: *La percepción de lo singular como hecho filosófico.* Ort. 2 (1942), 271-294.

ZARAGÜETA, JUAN: *El problema de la clasificación de las facultades del alma.* RevFil, 1 (1942), 7-45; 301-324.

[Psicología experimental y aplicada]

ALVAREZ DE LINERA, ANTONIO: *A cuenta de una opinión del Prof. Michotte.* RevFil, 1 (1942), 377-387.

BAÑUELOS, M.: *Psicología de la masculinidad. Estudio crítico.* M.

— — *Personalidad y carácter. Estudio crítico.* M.

BAUMGARTEM-TRAMER, FRANZISKA: *El problema de las pruebas caracteriológicas.* Psicotecnia, 3 (1942), 583-595.

FIGUERIDO, CÉSAR A.: *Psicotecnia y prevención de accidentes de trabajo.* Psicotecnia, 3 (1942), 434-440.

BINET, A.: *Las ideas modernas acerca de los niños.* Versión castellana de Félix González Llana. 3.ª ed. BA. 348 pp.

BLESS, H.: *Psiquiatría pastoral.* Trad. por Pedro Meseguer, S. I. M, Edic. Razón y Fe. 278 pp.

DANTÍN GALLEGO, J.: *Los tipos de estructura psicofísica en el hombre y la orientación profesional.* Psicotecnia, 3 (1942), 441-449.

FONT Y PUIG, PEDRO: *Experiencias con tests sobre la capacidad para la ciencia abstracta.* RevFil, 1 (1942), 47-89.

LANGE, FRITZ: *El lenguaje del rostro. Una fisiognómica científica y su aplicación práctica a la vida y al arte.* Trad. del alemán por el Dr. Fermín Fernández, con un estudio preliminar sobre *Fisiognómica y Patognómica* por el Dr. Ramón Sarró. Barna., Edit. Miracle, 366 pp.

LANGE, JOHANNES: *Psiquiatría*. 4.ª ed. revisada por el Dr. August Bostroem y traducida por el Dr. Ramón Sarró. M-Barna, Edit. Miguel Servet.

GARMA, ANGEL: *Psicoanálisis e interpretación de los sueños*. RevPsiqCr, 38 (1942), 225-240.

IBARROLA MONASTERIO: *Trabajos del servicio psicotécnico del Instituto Nacional de Enseñanza Media "Ramiro de Maeztu"*. Psicotecnia, 3 (1942), 609-620.

LABURU, J. A.: *Psicología médica*. 2.ª ed. Montevideo. Mosca Hnos. 341 pp.

KATZ, DAVID: *Animales y hombres. Estudios de Psicología comparada*. Trad. por José Germain y Antonio Melián. M, Espasa-Calpe.

PLATA, JOSÉ: *Sobre la relación entre los conocimientos sensotactiles del ciego y los óptico-tactiles del vidente*. Psicotecnia, 3 (1942), 337-362.

SERRANO FERNÁNDEZ: *El "test" de Goodenouh en los escolares madrileños*. Psicotecnia, 3 (1942), 596-608.

TRANQUE GARCÍA: *Color claroscuro en el "test" de Rorschah. Punto de partida para un estudio de la personalidad*. Psicotecnia, 3 (1942), 428-433.

TRANQUE GARCÍA, F.: *Estudio de la personalidad por el "test" psicodiagnóstico de Rorschah*. (Consejo Sup. de Investigaciones Científicas. Publicaciones del Instituto de Pedagogía de San José de Calasanz). M. 222 pp.

ETICA. FILOSOFIA DEL DERECHO

DÍEZ BLANCO, ALEJANDRO: *Deberes del hombre. Tratado elemental de ética*. Avila.

GANDOLFO, RAFAEL: *La crisis de la libertad en Occidente*. Est(S), 117 (1942), 10-23.

GUERRERO, EUSTAQUIO: *Moral nacional y moral religiosa*. RazFe, 125 (1942), 245-268.

MÁRQUEZ, GABINO: *La ética de los valores*. RazFe, 126 (1942), 263-280.

PEDROSA, CIRIACO, O. P.: *La libertad frente a la disciplina del pensamiento. Reflexionando a la luz de la filosofía tomista*. CT 62 (1942), 169-178.

PÉREZ BLESA, RAMÓN: *La ontología de la ley en la Escolástica Española*. Univ, 19 (1942), 45-100; 259-326.

RAMÍREZ, J. M., O. P.: *De hominis beatitudine Tractatus theologicus*. Tomus primus. *De beatitudine in communi*. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Publicaciones del Instituto de Teología Francisco Suárez. XX-436 pp.

RESTREPO JARAMILLO, JUAN MARÍA, S. I.: *La tolerancia como doctrina filosófica*. RevJav, 17 (1942), 130-134.

SCHELER. MAX: *Etica. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Tomo II y último. Trad. del alemán por Hilario Rodríguez Sanz. M, Revista de Occidente, 1942. 419 pp.

SCHLESINGER, EILHARD: *El concepto de la naturaleza y su rela-*

ción con la ética en el pensamiento griego. Ort, 1 (1942), 96-117.

SCHWIENTEK, A., C. M. F.: *La vida moral en la ennomía de la existencia.* CT 63 (1942), 148-180.

ZALBA, M.: *Principios éticos en moral económica.* EstEcles, 16 (1942), 289-311.

[*Filosofía del derecho*]

ATRIA, MANUEL: *Reflexiones sobre la guerra.* Est(S), 119 (1942), 4-24.

FERNÁNDEZ, JESÚS MARÍA, S. I.: *Una nueva justicia.* RevJav, 17 (1942), 13-25; 74-85; 146-152; 206-216: 280-284; 18 (1942), 26-36; 213-225.

GALÍNDEZ, JESÚS: *La crisis de la propiedad.* Jurídicas y Sociales, 8 (1942), 161-180.

GOÑI BAEZA, JORGE: *¿Es la guerra un mal necesario?* Est(S), 1942, 15-20.

LARENZ, KARL: *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado.* Trad. del alemán por E. Galán Gutiérrez y A. Truyol Serra. M, Edit. Rev. de Derecho Privado (serie C, vol. XXII). 232 pp.

LEGAZ LACAMBRA, LUIS: *En busca de una filosofía. (Los fundamentos metafísicos de la filosofía del Derecho y del Estado).* Univ, 19 (1942), 451-466.

MASAVEU, JAIME: *Nueva dirección española en filosofía del Derecho penal.* M.

RAMIRO, N.: *Sobre el sentido de una traducción* [s/. la traducción española de K. Larenz, "Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart"]. RevEstPol, 2 (1942), 313-324.

SAMPAY, ARTURO ENRIQUE: *La crisis del derecho en el Estado liberal-burgués.* BA, Edit. Losada.

VECCHIO, GIORGIO DEL: *Filosofía del Derecho.* 3.ª ed., corregida y aumentada; revisada por Luis Legaz Lacambra. Barcelona, Edit. Bosch, 1942. 502 pp.

— — *Derecho y vida. Nuevos ensayos de filosofía jurídica.* Trad. y estudio preliminar por Eustaquio Galán Gutiérrez. Barna., Edit. Bosch. 181 pp.

VIÑAS PLANAS, JAIME: *El arbitraje internacional en los escolásticos españoles.* CT 62 (1942), 259-273; 63 (1942), 44-66; 278 ss.

SOCIOLOGIA

ESTANY TORRENT, AURELIANO: *El orden humano.* Barcelona, imprenta Altés. 427 pp.

GINSBERG, MORRIS: *Manual de sociología.* BA, Edit. Losada.

MESEGUER, PEDRO, S. I.: *La superación capital de la actual crisis.* RazFe, 126 (1942), 367-375.

VILA, PEDRO, S. J.: *Manual de orientaciones sociales.* M, Ediciones FAX. 368 pp.

YELA UTRILLA, FRANCISCO: *Las concepciones políticosociales contemporáneas.* Oviedo, Editorial FET.

FILOSOFIA DEL LENGUAJE

BALLY-RICHTER-ALONSO-LIDA: *El impresionismo en el lenguaje.* (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de BA). BA, Edit. Losada.

CASANOVAS, P. DOMINGO: *Fenomenología del lenguaje.* Boletín de la Academia Venezolana (Caracas), 9 (1942), 89-112.

PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO: s/. R. Ceñal, *La teoría del lenguaje de Carlos Bühler.* RevFil, 1 (1942), 175-180.

PITA, ENRIQUE B., S. I.: *La frase infantil monopalábrica y la inteligencia.* 2.ª ed. (Biblioteca Ibero-Americana de Filosofía). BA, Espasa-Calpe. 87 pp.

FILOSOFIA DE LA EDUCACION. PEDAGOGIA

CASTELLANOS, VICENTE: *Sicología educativa.* Bogotá. Talleres Gráficos Mundo al Día. 532 pp.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *A propósito de una crítica* [de su libro "La formación de la personalidad", publicada en RevJav, 17 (1942), 48 ss.]; RevJav, 17 (1942), 295-298.

DILTHEY, GUILLERMO: *Historia de la educación.* BA, Edit. Losada. 222 pp.

MESSER, AUGUST: *Filosofía y educación.* Trad. de Joaquín Xirau (Bibl. Pedagógica, vol. 5). BA, Edit. Losada. 222 pp.

SPRANGER, EDUARD: *Las ciencias del espíritu y la escuela.* BA, Edit. Losada.

FILOSOFIA DE LO BELLO Y DEL ARTE

CAMÓN AZNAR, JOSÉ: *La calidad significativa de las obras artísticas y literarias.* RevFil, 1 (1942), 293-299.

FIGUEIRA, GASTÓN: *Una filosofía del arte.* América Española (Colombia), 14 (1942), 54-61.

FILOSOFIA DE LA HISTORIA

GARCÍA MARTÍ, VICTORIANO: *La voluntad y el destino. Drama de la historia.* Ensayo. M, Espasa-Calpe. 177 pp.

GARCÍA MORENTE, MANUEL: *Ideas para una filosofía de la historia de España.* RevNacEd, 2 (1942), 29-100.

LAGE, ALFREDO: *El sentido apocalíptico de la Historia.* Est(S), 121-122 (1942), 21-40.

MARTÍNEZ, AGUSTÍN M.: *Algo sobre la dirección y sentido de la Historia.* Est(S), 117 (1942), 34-43.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Historia como sistema.* M, Revista de Occidente, 1942.

FILOSOFIA DE LA RELIGION Y DE LA CULTURA

CAILLAIS: *El hombre y lo sagrado.* Trad. de Juan J. Domenchina. Méjico, Fondo de Cultura Económica. 190 pp.

BELAUNDE, VÍCTOR ANDRÉS: *La desintegración de la persona y*

la crisis de la civilización. Mercurio Peruano, 25 (1942), 397-410.

EGUREN Y BENGOA, ENRIQUE DE: *Consideraciones acerca del factor hombre y sus destinos.* Revista de la Universidad de Oviedo. 41 pp.

MONDOLFO, RODOLFO: *En los orígenes de la filosofía de la cultura.* BA, Ediciones Imán.

SPRANGER, EDUARDO: *Cómo entender el carácter nacional.* Escorial, 7 (1942), 167-198.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

BREHIER, EMILE: *Historia de la filosofía.* Trad. por Demetrio Náñez. Prólogo de José Ortega y Gasset. Tomo I (2 volúmenes). BA.

CASAS, ROQUE: *Historia de la filosofía.* Bogotá, Edic. Externado. 190 pp.

DÍEZ BLANCO, ALEJANDRO: *Evolución del pensamiento filosófico. De Thales de Mileto a Martín Heidegger.* Valladolid, Libr. Santarén, 318 pp.

MESSER, AUGUST: *La filosofía moderna del renacimiento a Kant.* M. Espasa-Calpe, 224 pp. (Bibl. Filosófica).

— — *La filosofía en el siglo XIX. Empirismo y naturalismo.* M, Espasa-Calpe. 200 pp. (Bibl. Filosófica).

Edad Antigua: Oriente, Grecia y Roma.

[*India*] FATONE, VICENTE: *Introducción al conocimiento de la filosofía de la India.* BA, Edit. Viau. 157 pp.

FONT Y PUIG, PEDRO: *La doctrina social del Brahmanismo. Aspecto social del budismo.* Barcelona. 44 pp.

[*Grecia*] SCHWARTZ, EDUARD: *Figuras del mundo antiguo.* Trad. de J. R. Pérez Bances. M, Revista de Occidente. 240 pp.

ROHDE, ERWIN: *El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos.* Trad., selección e introducción por V. Fernández Ramírez. 2 vols. M, Edit. Summa.

ZUBIRI, XAVIER: *Grecia y la pervivencia del pasado filosófico.* Escorial, 8 (1942), 401-432.

JAEGER, WERNER: *Paideia. Los ideales de la cultura griega.* Trad. de Joaquín Xirau. Méjico, Fondo de Cultura Económica. 450 pp.

[*Platón*] PLATÓN: *Critición.* Texto griego. Preparado y anotado por Daniel García Hughes. M.

[*Aristóteles*] ARISTÓTELES: *Moral. La gran Moral a Eudemo.* (Col. Austral, 296). BA, Espasa-Calpe. 260 pp.

ANQUÍN, NIMIO DE: *Las dos concepciones del Ente en Aristóteles.* Ort, 1 (1942), 38-69.

[*Séneca*] SÉNECA: *Sobre la felicidad.* Versión y comentario de Julián Marías. M, Revista de Occidente.

Patrística medieval.

[*Filosofía cristiana*] IRIARTE, JOAQUÍN: *La realidad de un pensamiento filosófico cristiano*. RazFe, 125 (1942), 533-544.

[*San Agustín*] MUÑOZ, PABLO: *Psicología de la conversión en San Agustín. III. El Verbo, luz interna-eterna del espíritu. IV. El Verbo, luz-senda del hombre*. Greg, 23 (1942), 35-65; 291-325.

[*Algazel*] ASÍN PALACIOS, MIGUEL: *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Publicaciones de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Madrid, 1934-1942. 4 ts. de 532, 565, 803 y 395 pp.

[*Santo Tomás*] TOMÁS DE AQUINO: *Selección Filosófica*. Versión, introducción y notas de Manuel Mindán. M, Sdad. de Educación Atenas. 406 pp. (Colección Filosofía y Filósofos, III).

— — *Tratado de la Justicia y el Derecho*. (Summa Theologica, 2, 2, qq. 57 ss.) Presentación y comentarios por Joaquín Ruiz-Giménez Cortés. Tomo I. Textos. M, V. Suárez. XVIII-490 pp.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Santo Tomás en la Filosofía de la Edad Media*, TriCat, VIII-II (1942), 164 ss.

ROSANAS, JUAN: *Un capítulo para la historia del tomismo. Historia de la distinción real entre la esencia y la existencia*. Est(BA), 68 (1942), 126-144.

— — *Tomistas y tomistas*. (Biblioteca Iberoamericana de Filosofía). BA, Espasa-Calpe. 100 pp.

SCHWIENTEK, A., C. M. F.: *La ciencia moral en la doctrina de Santo Tomás de Aquino*. CT 62 (1942), 146-168.

URQUIZO, IGNACIO MARÍA, O. P.: *El amor a la verdad en Tomás de Aquino*. Est(BA), 68 (1942), 53-61.

ZARAGÜETA, JUAN: *Santo Tomás de Aquino en su tiempo y en el nuestro*. Revista de la Universidad de Madrid. 46 pp.

[*Occam*] CEÑAL, RAMÓN: s/. Carlo Giacon, "Guglielmo di Occam, saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica" (Milano, 1941). EstEcles, 16 (1942), 564-566.

Edad Moderna: Renacimiento y siglos XVI-XIX.

BELARTE VICENT, JOSÉ M.ª: *Acotaciones a un siglo de filosofía*. Discurso leído en la solemne inauguración del curso académico 1942-43 en el Seminario Conciliar de Valencia. Valencia, 112 pp.

BURCKHARDT, JACOB: *La cultura del Renacimiento en Italia*. BA, Edit. Losada. 450 pp.

[*Galileo*] DUE ROJO, ANTONIO: *El tercer centenario de la muerte de Galileo*. RazFe, 125 (1942), 269-277.

YELA UTRILLA, JUAN FRANCISCO: *Galileo el Ortodoxo (15 de febrero de 1564 al 8 de enero de 1642)*. RevFil., 1 (1942), 99-125.

[*Descartes*] DESCARTES, RENATO: *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. Trad., prólogo y notas de M. García Morente. BA, Espasa-Calpe. 184 pp. (Col. Austral.)

ALZAMORA VALDEZ, MARIO: *Descartes y el pensamiento moderno*. RevUnCatP, X-1 (1942), 49-53.

[*Espinosa*] DUJOUVNE, LEÓN: *Spinoza, su vida, su época, su obra, su influencia.* Vol. II, *La época de Baruj Spinoza* (serie "Ensayos Filosóficos". Publicaciones del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires). BA. 316 pp.

[*Leibniz*] LEIBNIZ, GUILLERMO: *Discurso de metafísica.* Versión y comentario de J. Marías. M, Revista de Occidente. 172 pp.

[*Kant*] KANT, EMANUEL: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Filosofía moral.* Trad. por M. García Morente. M, Espasa-Calpe. 143 pp. (Col. Universal, 511-512).

[*Gratry*] MARÍAS, JULIÁN: *La filosofía del Padre Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la Persona.* M, Edic. Escorial. 278 pp.

[*Nietzsche*] NIETZSCHE, FEDERICO: *Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para ninguno.* Barcelona, Edit. Maucci. 303 pp.

Contemporáneos.

RESTREPO JARAMILLO, JUAN MARÍA: *Filosofía moderna: negación del pecado.* RevJav, 17 (1942), 185-190.

[*Bergson*] ZARAGÜETA, JUAN: *Henri Bergson* (1859-1941). RevFil, 1 (1942), 167-174.

[*Husserl*] FLORES PÉREZ, ELVIRA: *La significación en la filosofía de Husserl.* RevUnCatP, X, 4-5 (1942), 230-251.

[*Scheler*] SCHELER, MAX: *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia. El puesto del hombre en el cosmos.* (Bibl. Filosófica). BA, Espasa-Calpe. 208 pp.

[*Heidegger*] DELP, A.: *Existencia trágica. La filosofía de Heidegger.* Prólogo, traducción y notas de J. Iturrioz, S. I. M, Edic. FAX. 128 pp.

GERMA, ANGEL: *La génesis del super-yo y la angustia.* RevPsiqCr, 36 (1942), 1-10.

[*Racismo*] QUILES, ISMAEL: *La filosofía nacionalsocialista acerca del hombre.* Est(BA), 67 (1942), 216-231.

[*Freud*] ANDRADE, VICENTE, S. I.: *Freud, testigo y acusador del mundo contemporáneo.* RevJav, 17 (1942), 33-49.

[*Maritain*] MARITAIN, J.: *Confesión de fe.* Est(S), 119 (1942), 35-49.

GELSI BIDART, ADOLFO: *Rasgos de la biografía ideológica de Maritain.* TriCat, VIII-II (1942), 11-16.

[*Filosofía italiana*] MINDAN, MANUEL: *El esfuerzo hacia la trascendencia.* RevFil., 1 (1942), 155-166.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

PLATZECK, E.-W., O. F. M.: s/. Carreras y Artau (J. y T.) "Historia de la Filosofía Española. Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV". (M, 1939). RevEspTeol, 2 (1942), 193-200.

HELLÍN, J. M.: s/. Marcial Solana, "Historia de la Filosofía Española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI). EstEcles, 16 (1942), 265-270.

R. C. [Ramón Ceñal] s/. Marcial Solana, "Historia de la Filo-

sofía Española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)". RevFil, 1 (1942), 180-186.

[*Escuela de traductores toledanos*] González Palencia, Angel: *El Arzobispo Don Raimundo de Toledo*. Barcelona, Edit. Labor. 199 pp. (Col. Pro Ecclesia et Patria).

[*Avempace*] Asín Palacios, Miguel: *Un texto de Al-Farabi atribuido a Avempace por Moisés de Narbona*. Al-An, 7 (1942), 391-394.

— — *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*. Al-An, 7 (1942), 1-47.

[*Averroes*] Alonso, Manuel: *El "Ta-Wil" y la hermenéutica sacra de Averroes*. Al-An, 7 (1942), 127-151.

[*Lulio*] Batllori, Miguel: *El Seudo-Lull y Arnau de Vilanova*. BolSocArqLul, 28 (1942), 441-458.

Clavería, Carlos: *Sobre la traducción inglesa del "Libre del Orde de Cavalleria" de Ramón Lull*. AnalSTarr, 15 (1942), 65-74.

Hofmann, J. E.: *Die Quellen der Cusanischen Mathematik. I, Ramón Lull Kreisquadratur*. Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse, 1941-42. Abhandl. 4. Cusanus-Studien, 7. Heidelberg. 37 pp.

[*Lulismo*] Platzeck, Erhard-Wolfram, O. F. M.: *Observaciones del Padre Antonio Raimundo Pascual, O. Cist., sobre lulistas alemanes*. RevEspTeol, 2 (1942).

Seguí Vidal, Gabriel, M. SS. CC.: *El Cenáculo del Beato Ramón Lull*. AnalSTarr, 15 (1942), 75-92.

Sureda Blanes, Francisco: *Ideas filosóficopedagógicas lulianas*. Las Ciencias, 6 (1942), 52 pp.

[*Vives*] Vives, Juan Luis: *Tratado del alma*. Trad. de J. Ontañón. BA, Espasa-Calpe. 235 pp. (Col. Austral, 272).

— — *Tratado del socorro de los pobres*. Trad. revisado por "Amigos de Luis Vives". Prólogo de Francisco Alcayde Vilar. Valencia. LVIII-205 pp. (Publicaciones de la Universidad de Valencia).

Marañón, Gregorio: *Luis Vives. Un español fuera de España*. M, Espasa-Calpe. 182 pp.
[Rec. por Viñas (Carmelo)]. RevIntSoc, 1 (1943), 261-4.

Valle, Florentino del: *La mendicidad y el paro en el "Socorro de los Pobres" de Luis Vives*. RazFe, 125 (1942), 61-76.

Xirau, Joaquín: *La filosofía de Juan Luis Vives*. Cursos y conferencias. BA, 21 (1942), 1-11.

[*Fco. Sánchez*] Cruz Costa, Joao: *Essaio sôbre a vida e a obra do filosofo Francisco Sanchez*. Sao Paolo. 117 pp.

[*Universidad de Alcalá*] Urriza, Juan, S. I.: *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el siglo de oro, 1509-1621*. M. Consejo Sup. de Investigaciones Científicas, Instituto Jerónimo Zurita. 544 pp.

[*Nominalismo en Salamanca*] Beltrán de Heredia, Vicente: *Accidentada y efímera aparición del Nominalismo en Salamanca*. CT 62 (1942), 68-102.

[*Santa Teresa*] Martín de Jesús María, O. C. D.: *El concepto del alma humana en las moradas de Santa Teresa de Jesús*. RevEspir, 1 (1942), 206-214.

[*San Juan de la Cruz*] CRISÓGONO DE JESÚS: *Relaciones de la mística con la filosofía y la estética en la doctrina de San Juan de la Cruz*. Escorial, 9 (1942), 353-366.

CRISÓGONO DE JESÚS: *Introducción al estudio de la filosofía en el misticismo de San Juan de la Cruz*. RevEspir, 1 (1942), 231-240.

JIMÉNEZ LUQUE, BALDOMERO: *La pedagogía de San Juan de la Cruz*. RevEspir, 1 (1942), 309-331.

[*Suárez*] GÓMEZ ARBOLEYA, ENRIQUE: *La filosofía del derecho de Francisco Suárez en relación con sus supuestos metafísicos*. Escorial, 6 (1942), 13-41.

[*Izquierdo*] CEÑAL, RAMÓN: *El P. Sebastián Izquierdo, S. I. (1601-1681) y su "Pharus Scientiarum"*. RevFil, 1 (1942), 127-154.

[*Losada*] SOLANA, MARCIAL: *El Padre Luis de Losada, filósofo español del siglo décimoctavo*. RevFil, 1 (1942), 345-369.

[*B. Masdeu*] BATLLORI, MIGUEL, S. I.: *Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano*. AnalSTarr, 15 (1942), 171-202.

[*Balmes*] BALMES, JAIME: *El Criterio*. Barcelona, Edit. Araluce. 283 pp.

— — *El Criterio*. M, Sdad. de Educación Atenas. 484 pp. (Col. Filosofía y Filósofos).

— — *El Criterio, seguido de la Historia de la Filosofía*. 4.ª edición. M, Edic. Ibéricas. 446 pp.

— — *Cartas a un escéptico en materia de religión*. M, Sdad. de Educación Atenas.

— — *Filosofía elemental, Lógica, Metafísica, Ética*. M, Ediciones Ibéricas. 493 pp.

— — *Filosofía fundamental*. 12.ª ed. Barcelona, Edit. Araluce. 4 ts. en 2 vols.

— — *Antología*, por José Corts y Grau, M, Edit. Nacional. 236 pp.

CASANOVAS, IGNACIO: *Balmes. Su vida, sus obras y su tiempo*. Trad. del catalán al castellano por el P. Miguel Florí, S. I. 2 vols. Barcelona, Balmesiana, 348 y 411 pp. (Obras del P. Casanovas, vols. XV y XVI).

MURCIEGO, LEÓN: *Elogio panegírico de Balmes*. Plasencia. 27 pp.

[*Ortega*] ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Esquema de las crisis y otros ensayos* M, Revista de Occidente. 156 pp.

— — *Teoría de Andalucía y otros ensayos*. M, Revista de Occidente. 213 pp.

— — *Ideas y creencias*. M, Revista de Occidente. 203 pp.

IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: *Ortega y Gasset ante la crítica nacional y extranjera*. RazFe, 125 (1942), 11-24.

— — *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*. M, Ediciones FAX. 293 pp.

MARAVALL, J. A.: *Con motivo de los últimos libros de Ortega y Gasset*. Escorial, 7 (1942), 147-150.

FILOSOFIA HISPANOAMERICANA

ORGAZ, RAÚL: *La filosofía en la Universidad de Córdoba a fines del siglo XVIII. Un nuevo documento* (Col. Cuadernos de Historia, n. II, publicados por el Instituto de Estudios Americanistas de la Universidad de Córdoba). 46 pp.

SÁENZ DE SANTA MARÍA, CARMELO, S. I.: *La cátedra de filosofía en la Universidad de San Carlos, de Guatemala*. 2.ª ed. Publicaciones del Seminario de Santiago, n. 2. Guatemala. 54 pp.

MISCELANEA

GAR-MAR, VICENTE, S. I.: *Sugerencias filosóficoliterarias*. 4.ª edición. La Coruña, imprenta Roel. 432 pp.

A la "Literatura Filosófica" de los años 1940 y 1941, publicada en nuestro número anterior, se ha de añadir:

CORTS Y GRAU, JOSÉ: *Filosofía del Derecho. I. Introducción gnoseológica*. M, Edic. Escorial, 1941. 295 pp.

DÍEZ BLANCO, ALEJANDRO: *Introducción a la Filosofía*. Valladolid, Santarén, 1940.

LARROYO, FRANCISCO: *El Romanticismo filosófico. Observaciones a la Weltanschauung de Joaquín Jirau*, México, Edic. Logos, 1941. 112 pp.

— — *Exposición y crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo*. Misiva a Francisco Romero a propósito de su filosofía de la persona. Méjico, Edic. Logos, 1941. 130 pp.

— — y CEVALLOS, MIGUEL A.: *La lógica de la ciencia*. 3.ª ed. México, Porrúa Hnos., 1941. 307 pp.

ESPINOSA: *Etica*. Trad. de Juan Carlos Bardé. Prólogo y Notas de V. E. Lollini. BA, Librería Perlado, 1940 (Bibl. Clásica Universal).

FONT Y PUIG, PEDRO: *Irreducibilidad de la actividad mental a la sensitiva* Anales de la Universidad de Barcelona, 1940, 15-24.

STROMATA: Vol. III, *La filosofía católica* (Publicaciones de las Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo de San Miguel). BA, Espasa-Calpe Argentina, 1941. Contiene:

BLONDEL, MAURICE: *La filosofía católica en el tiempo presente*, pp. 9-14.

ROMEYER, BLAISE: *Aristotelismo y filosofía cristiana en el tomismo*, pp, 15-48

LAMBIAS DE AZEBEDO, JUAN: *La filosofía política de Dante*, pp. 49-68.

RÍO, MANUEL: *Problemas de la locución según la filosofía cristiana*, pp. 69-116.

ERRO, CARLOS ALBERTO: *La filosofía existencial*, pp. 117-130.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Filosofía moderna y filosofía tomista*, páginas 131-166.

BENÍTEZ, HERNÁN: *Belleza, Amor, Filosofía*, pp. 167-248.

Nota.—Para evitar omisiones, que serían para nosotros muy dolorosas, agradeceríamos a los autores y editores toda cumplida referencia acerca de su producción filosófica a partir del año 1940.

CRONICA

SOLEMNIDADES ACADEMICAS

Madrid.

En el Instituto Británico, el 3 de marzo, disertó Mr. Douglas Woodruff, director del semanario católico inglés *The Tablet,* sobre la figura y obra del Cardenal Newmann. El tema es de gran actualidad, pues en este año, el 9 de octubre, se cumplirá el centenario de la conversión a la Iglesia Católica del que había de ser más tarde una de las más puras glorias del catolicismo inglés en los tiempos modernos.

En el Colegio de Abogados, el 5 de marzo, pronunció muy erudita conferencia el Embajador del Perú en España, Excmo. Sr. D. Ricardo Rivera, sobre el tema *Los fundadores españoles del Derecho internacional y el Derecho internacional americano.* Describe en primer término el clima espiritual de la Edad de Oro y el proceso y desarrollo de la escuela renacentista y teológica española, a la que se debe la doctrina jurídica que, con insignificantes adiciones, impera todavía en el mundo. El descubrimiento de América provocó el nacimiento de un nuevo derecho. Teólogos y juristas examinan de modo exhaustivo los problemas que las relaciones de España en el Nuevo Mundo plantean, y de ese examen emerge triunfante el concepto de la dignidad intangible e inviolable de la persona humana, cristalización jurídica de las esencias del cristianismo. Vitoria es el creador del Derecho de Gentes, Derecho que perdura de manera característica en la vida de relación de las naciones americanas como precioso legado de su origen hispánico. Melchor Cano, Domingo de Soto, Fernando Vázquez, Diego de Covarrubias, aportan muy apreciable contribución a la sistematización cada vez más perfecta del Derecho de gentes. La obra de Francisco Suárez es digna de especial valorización y análisis, como primera realización de una auténtica filosofía del Derecho internacional. Estudia después el conferenciante las relaciones internacionales de las naciones hispanoamericanas a raíz de su independencia; demuestra que las conquistas normativas del llamado Derecho internacional americano contienen las admirables doctrinas de los teólogos españoles, por cuanto se apoyan en los principios siguientes: libre determinación, unidad e inviolabilidad del Estado, respeto a los tratados, renuncia a la guerra como instrumento de política internacional, solidaridad continental, arbitraje y conciliación para resolver los conflictos entre las naciones. Y termina diciendo: "En las horas de las grandes crisis todos los pueblos que recibieron la cultura de Occidente deben esforzarse por mantener los ideales cristianos, contribuyendo a consolidar el concepto de la espiritualidad trascendente, el valor absoluto de la persona humana y el principio de la libertad moral, ideales que afortunadamente están en nuestra sangre y en nuestro espíritu por nuestra bendita herencia católica e hispana."

Don Alejandro Martínez Gil, profesor del Seminario Conciliar de Madrid, desarrolló el 6 de marzo, en el aula de Cultura de la Delegación Provincial de Educación, el tema *La doctrina del Angélico Doctor y el actual momento internacional.* A la luz del texto del *De regimine principum* abordó cuatro problemas: primero, fin próximo de una guerra y características que Santo Tomás considera precisas para calificarla de justa; segundo, trato al

vencido; tercero, la paz estable, recordando que el Santo funda la paz en la justicia; cuarto, la nueva ordenación del mundo.

El Instituto Central de Cultura Religiosa Superior celebró la fiesta de Santo Tomás con solemne sesión académica, que se dignó presidir el excelentísimo e Ilmo. Sr. Nuncio de Su Santidad. Intervino en primer lugar el profesor de la Universidad D. Angel González Alvarez, que leyó documentado estudio sobre *La dignidad de la persona humana ante el Estado según Santo Tomás*. Examina las vicisitudes por las que pasa el tema del hombre a través de los tiempos; hace más pormenorizado análisis del liberalismo político y sus ruinosas consecuencias. Contra todos los extremismos sólo se da una solución verdaderamente salvadora: la vuelta a una auténtica doctrina de la persona humana. Esta nos la ofrece plenísima de verdad y de luz la filosofía del Aquinate, cuyos principios son base indestructible de todo sano personalismo. El R. P. Sauras, O. P., disertó después sobre el tema *El Doctor Angélico y el concepto de la paz justa*. La definición que Santo Tomás da de la paz está inspirada en San Agustín: "La paz es la tranquilidad del orden. Tranquilidad, que es quietud. Orden, que es disposición distinta de cada uno y término de comparación que da sentido a las diversas posiciones de los elementos ordenados." Santo Tomás, sin ser un internacionalista en el sentido moderno del término, brinda sin embargo las únicas bases firmes de una auténtica paz internacional. Esa paz será "la tranquilidad del orden existente entre las naciones". Paz que no puede ser fruto ni efecto de la guerra, de la fuerza o de la victoria, sino del derecho, o mejor, como toda paz, de la justicia y de la caridad. Ni la voluntad ni la fuerza dictan el derecho: lo dicta la recta razón.

El Presidente de las Cortes Españolas, D. Esteban Bilbao, hizo su ingreso en el Consejo Académico de la Real Academia de Jurisprudencia el 9 de marzo. Con este motivo pronunció elocuente discurso sobre *La idea del orden como fundamento de una filosofía política, singularmente en el pensamiento de Vázquez Mella*. Hay una idea fundamental—dice—e inevitable en toda concepción filosófica, razón de todas sus divergencias y raíz de sus conclusiones, y es la idea del orden. Preocupación tan antigua como el hombre, que ya había acertado a formular el genio de Platón. Mas donde esta idea adquiere toda su importancia es en la mente de los filósofos cristianos, muy especialmente en Santo Tomás de Aquino. Pero cuando el tema del orden acucia y preocupa más es en la hora de las revoluciones. El conferenciante estudia después lo que sobre la idea del orden enseñan Balmes y Donoso, para centrar finalmente el asunto en el pensamiento de Vázquez de Mella. Hace preciso análisis del sociedalismo del egregio tribuno, como única fórmula de superación de los extremismos individualista y estatolátrico.

Barcelona.

La Institución "Balmesiana" organiza este año una nueva serie de conferencias de primavera. Con esta ocasión nos es grato recordar la celebrada el pasado año, que con tanta aceptación fué recibida por el público de la Ciudad Condal. Intervinieron entonces el P. J. Roig, S. I.; el Dr. D. Ramón Roquer y M. I. Sr. D. Emilio Segura, que disertaron respectivamente sobre "La filosofía de Nietzsche", "Bergson y el anti-intelectualismo contemporáneo" y "Unamuno en su libro *Del sentimiento trágico de la vida*".

NUEVA PUBLICACION

Lisboa.

La revista *Broteria* comienza, a partir del mes de abril del presente año, una serie filosófica, que aparecerá trimestralmente bajo el título de "Revista de Filosofía". Será el órgano de la producción científica de la Facultad de Filosofía, que regenta la Compañía de Jesús en la ciudad de Braga.

LIBROS RECIBIDOS

BATLLORI, MIGUEL: *Introducción bibliográfica a los estudios lulianos.* Escuela Lulística de Mallorca, 1945. 23 pp.

CORREA CALDERÓN, EVARISTO: *Baltasar Gracián. Introducción a las "Obras completas de B. G."*, publicadas por M. Aguilar, editor. Madrid, M. Aguilar, 1944. CLIV pp.

DONAT, J.: *Summa Philosophiae Christianae.* Vol. I, *Logica et Introductio in Philosophiam Christianam*, ed. 8.ª et 9.ª, VIII-227 pp. Vol. II, *Critica*, ed. 8.ª, VIII-278 pp. Vol. III, *Ontologia*, ed. 9.ª, VIII-292 pp. Vol. IV, *Cosmologia*, ed. 9.ª et 10.ª, VIII-413 pp. Vol. V, *Psychologia*, ed. 9.ª, VIII-520 pp. Vol. VI, *Theodicea*, ed. 7.ª, VIII-273 pp. Reimpresión autorizada. Barcelona, Librería Herder, 1944.

ESTEBAN ROMERO, ANDRÉS AVELINO: *La concepción suareziana de la ley.* Estudio teológico-crítico. Prólogo de D. Manuel Jiménez Fernández. Sevilla, 1944. XVI-174 pp.

FRANCISCO DE ASÍS (SAN): Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época. Edición preparada por Fr. Juan R. de Legísima, O. F. M., y Fr. Lino Gómez Canedo, O. F. M. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945. XLIV-871 pp.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *Las generaciones en la Historia.* Madrid. Instituto de Estudios Políticos, 1945, 332 pp.

LISSARRAGUE, SALVADOR: *El poder político y la sociedad.* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944. 313 pp.

POCH, JOSÉ, SCH. P.: *Platón.* Barcelona, I. G. Seix y Barral Hnos., editores; Provenza, 219. 126 pp. (Col. Biblioteca de Filósofos Universales).

RUIZ-GIMÉNEZ, JOAQUÍN: *La concepción Institucional del Derecho.* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944. 489 pp.

SANTALÓ, JOSÉ LUIS: *Sistemática de la política.* Revista de la Facultad de Derecho de Madrid (Separata), 1944. pp. 253-296.

SERTILLANGES, A.-D.: *La vida intelectual.* Barcelona, Editorial Atlántida, Anglí, 82; 1944. 188 pp. (Col. Alfa y Omega, 1-2).

REVISTAS EXTRACTADAS

(BARNA = BARCELONA. BA = BUENOS AIRES. M = MADRID)

Al-An	Abside (México).
	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Sociedad Argentina de Criminología (BA).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (París).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial. M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma),
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
EstLit	La Estafeta Literaria (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (Salamanca-M).
FascBibl	Fascículos de la Biblioteca (BA).
Greg	Gregorianum (Roma).
InvPro	Investigación y Progreso (M).
	Jurídicas y Sociales (BA).
JaSchweizPhilGes	Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft.
KS	Kant-Studien (Leipzig).
	Mercurio Peruano (Lima).
Ort	Ortodoxia (BA).
PhJahrb	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
	Psicotecnia (M).
RazFe	Razón y Fe (M).
	Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales (Santa Fe. Argentina).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Metaphysique et de Morale (París).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad de Oviedo.
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano).
Schol	Scholastik (Valkenburg-Holanda),
	Sustancia (BA).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).